El nahualismo

Roberto Martínez González

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

EL NAHUALISMO

Instituto de Investigaciones Históricas
Serie Antropológica 19

Roberto Martínez González

EL NAHUALISMO

Universidad Nacional Autónoma de México
México 2019

Martínez González, Roberto, autor
El nahualismo / Roberto Martínez González.
México : UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2019.
(Serie Antropológica 19)

1 recurso electrónico
Libro PDF (7 MB)
ISBN del PDF 978-607-30-1433-5

1. Nahualismo – México. 2. Indios de México – Religión y mitología. I. t. II. Ser.

Primera edición impresa: 2011
Primera edición electrónica en PDF: 2016
Primera edición electrónica en PDF con ISBN: 2019

D. R. © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria
Coyoacán, 04510, Ciudad de México

ISBN del PDF 978-607-30-1433-5

Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Hecho en México

AGRADECIMIENTOS

AUN SI SOY YO QUIEN asume la autoría de este texto, debo admitir que su realización no hubiera sido posible sin la preciosa ayuda de todas aquellas personas que, de una u otra forma, participaron en su elaboración. Agradezco de todo corazón a Michel Graulich, Alfredo López Austin, Roberte Hamayon, Sybille de Pury, Marc Thouvenot, Michel Hoppan, Danièle Dehouve, Robert Crepeau, James Taggart, Elios Figuerola, Noemí Quezada†, Jacques Galinier, Yolanda Lastra, Ramón Arzápalo, Gabriel Weisz, Bertrand Lobjois, Francine Lobjois, Nicolas Latsanopulos, Aurélie Couvreur, Aline Hémond, Anne-Marie Vié-Wohrer, Eric Cordier, María Sala, Refugio Miranda, Román Martínez, Miguel Ángel Rodríguez, Clément Thomas, Carlos Serrano, Andrés del Ángel, Luis Barba, Alicia Mayer, Alfredo Ávila, Andrés Medina, Francisco Lugo, Elvia García, Andrés Menar, Isabelle Quignot, Alonso Guerrero Galván y Erika Araiza. Agradezco igualmente al CONACYT, la SFERE y el Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM, por su apoyo económico, y a los institutos de Investigaciones Antropológicas e Investigaciones Históricas de la UNAM por su ayuda logística. Por último, doy las gracias a mi mujer, a mi familia, a mi familia política y a mis amigos por haber estado siempre a mi lado.

A Erika

PARA ESTUDIAR EL NAHUALISMO

Todo aquel que haya vivido en México o el norte de Centroamérica se ha dado cuenta de que la creencia en el *nahualli* continúa sumamente vigente. Ésta constituye una parte estructural de la mentalidad indígena y se escurre entre los muros del autodenominado "pensamiento racional" para tocar el espíritu de la mayoría de los mestizos. Basta con salir de la ciudad y dirigirse al campo, o penetrar en cualquiera de las periferias del Distrito Federal, para escuchar las aterradoras historias del *nagual*. En ocasiones ni siquiera es necesario interrogar a un campesino para que espontáneamente éste se ponga a relatar *cuentos* de *naguales* con la finalidad de asustarnos. Con frecuencia, los niños y los adolescentes se cuentan historias de *naguales*, entremezcladas con cuentos de fantasmas, cuando van a acampar o durante los múltiples apagones que afectan a nuestro país.[1] Recurrentemente, en las historietas nacionales —como *Sensacional de Terror* y *Extraño pero Cierto*— y los periódicos sensacionalistas —como *Semanario de lo Insólito*—, encontramos historias de *nahuales* y brujos transformistas. Hemos oído cientos de veces la palabra *nagual* y, ciertamente, lo hemos imaginado acechándonos desde las penumbras. La imagen del *nahualli* nos conduce a la indianidad y a un remoto pasado anterior a la llegada de los conquistadores; sin embargo, todavía nos es difícil definir con precisión lo que este concepto significa, pues los contactos efímeros y ocasionales que tenemos con él no nos permiten más que entrever una parte superficial de su verdadera naturaleza.

Actualmente, la bibliografía especializada sobre el tema incluye varios miles de páginas y agrupa a investigadores provenientes de las más diversas ramas del saber histórico-antropológico. Seler (1990, II), Brasseur de Boubourg (1859, IV) y Brinton (1894) sentaron las bases para la realización de los primeros estudios. Foster (1946), Kaplan (1956) y Durand y Durand-Forest (1968), en un esfuerzo

[1] Según lo que me dijeron un *scout* de Tepoztlán, Morelos, y un niño de la periferia de la ciudad de México, el *nagual* es una especie de enorme perro negro, con ojos rojos, que asusta a las personas por la noche y provoca la locura a sus víctimas.

taxonómico, procuraron diferenciar al nahualismo de otros fenómenos paralelos e identificaron algunas de las diferentes acepciones del término *nahualli*. Aguirre Beltrán (1955; 1963; 1978) y Fábregas Puig (1969), con un enfoque histórico-antropológico, estudiaron el rol del *nahualli* en el control de los fenómenos meteorológicos. Villa Rojas (1947; 1963), Nash (1960) y Hermitte (1970a) se interesaron principalmente por el papel del nahualismo como mecanismo de control social. Guiteras Holmes (1961a), Soustelle (1958, 150-151) y Holland (1963a) destacaron el rol del concepto *nahualli* en la terapéutica tradicional indígena. Villa Rojas (1947), Vogt (1969), Hermitte (1970b) y Gossen (1975) trataron el uso del concepto *nahualli* en la imagen indígena del orden comunitario. Pitt-Rivers (1971), con un enfoque estructuralista, interpretó por primera vez al nahualismo como un sistema simbólico y no como una serie de elementos inconexos. López Austin (1989a), Signorini y Lupo (1989), Lupo (1999, 2001), Pitarch (2000) y Figuerola (2000) centraron su atención sobre la relación entre el *nahualli* y la concepción del individuo. Knab (1984; 1991), Neff (2001) y Galinier (1997) hablan del papel del *nahualli* en las representaciones del sueño y el inframundo. Houston y Stuart (2001) y Grube y Werner (1994, 686) identificaron el glifo *way* (equivalente maya de *nahualli*) y estudiaron las asociaciones entre el citado ideograma y las diversas manifestaciones pictóricas del clásico maya. Arnauld y Dehouve (1997) y Navarrete Linares (2000) estudiaron las relaciones entre el nahualismo y el poder político. Báez Jorge (1998) y McKeever Furst (1998) se han ocupado del papel del nahualismo en la aprensión del cristianismo por los indígenas en la época colonial. Se cuenta también con revisiones bibliográficas como las López Austin (1989a), Tranfo (1979), Erice (1985) y Köhler (1995). Todo ello sin mencionar los numerosos trabajos monográficos y las obras documentales en los que se ha tratado el nahualismo de manera tangencial.

Hoy en día, poseemos informaciones provenientes de las más diferentes áreas culturales mesoamericanas. Encontramos creencias semejantes al nahualismo entre los mixes, los zapotecos, los mixtecos, los chinantecos, los triquis, los zoques, los amuzgos, los cuicatecos, los popolucas, los huaves, los totonacos, los chontales, los chatinos, los cuitlatecos, los tzeltales, los tzotziles, los chamulas, los tojolabales, los quichés, los jacaltecos, los mayas de Quintana Roo y, prácticamente, en todos los pueblos mayas. Concepciones parecidas al nahualismo se presentan también entre los otomíes, las poblaciones afroamericanas de la costa del Pacífico y los mestizos de la ciudad de México y del centro de Veracruz.

El problema es que, todavía, somos incapaces de plantear una explicación global de este fenómeno.[2] Es decir que, en el momento presente, somos capaces de describir cómo es el nahualismo en un grupo determinado, pero somos incapaces de explicar lo que el nahualismo es de manera general. Hemos superado aquellas antiguas definiciones que planteaban al nahualismo como "la creencia en el brujo transformista" pero, en su lugar, ha quedado un vacío de sentido que apela al uso de un término siempre indefinido. Así pues, la intención principal de este trabajo es llegar a una definición mínima de nahualismo, que nos permita su identificación en cualquier contexto crono-cultural. Por consiguiente, será necesario definir tanto aquello que tiende a mantenerse constante en los distintos nahualismos como el modo en que este sistema simbólico varía y se transforma a través del tiempo y el espacio. Para ello usaremos como análogo el concepto de *núcleo central* de la *teoría de las representaciones sociales*.

VIAJE AL CORAZÓN DEL NAHUALISMO: EL NÚCLEO CENTRAL

Los seres y los objetos que nos rodean producen en los individuos reacciones que nos conducen a la producción de series de sensaciones, emociones y respuestas. A través del lenguaje, tales sensaciones y emociones se concretizan en conceptos y nociones que, asociándose entre sí, constituyen representaciones mentales de los seres y objetos circundantes. Tales representaciones mentales nos permiten aprender el mundo que nos rodea y comunicar las ideas y concepciones que de él nos formamos. Es decir que, para el ser humano, la realidad material es conceptualmente inalcanzable; sólo tenemos acceso a los objetos y acontecimientos a través de las representaciones que de ellos nos hacemos, pues la representación "no es el reflejo en el espíritu de una realidad externa perfectamente acabada, sino una remodelación, una verdadera *construcción* mental del objeto, concebido como inseparable de la actividad simbólica del sujeto" (Herzlich: 1972, 306).

Sin embargo, dado que las reacciones producidas por el entorno se encuentran social y culturalmente condicionadas, las representaciones que nos forjamos de la realidad tienden a ser semejantes a las producidas por los otros miembros del grupo. Tales representaciones mentales, compartidas y condicionadas por una

[2] El único caso conocido es el texto de Musgrave Portilla "The *nahualli* or the transforming wizard in pre- and postconquest Mesoamerica". Un valiente esfuerzo por comprender el fenómeno como una totalidad que, lamentablemente, se queda en una modesta compilación de fuentes sobre el nahualismo.

colectividad, son conocidas como *representaciones sociales*.[3] Jodelet (1991, 35-37) define la *representación social* como:

> Una forma de conocimiento socialmente elaborado, con una intención práctica y corriente dirigida a la construcción de una realidad común a un conjunto social [...]. Una modalidad del pensamiento que tiene su especificidad en el sentido social... [Las representaciones sociales actúan como] definiciones compartidas por los miembros de un mismo grupo [que] constituyen una visión consensual de la realidad. Dicha visión, que puede entrar en conflicto con la de otros grupos, es una guía para las acciones e intercambios cotidianos [...]. Las representaciones sociales, como sistemas de interpretación gobiernan nuestra relación con el mundo y con los otros, orientan y organizan las conductas y las comunicaciones sociales. Igualmente, ellas intervienen en procesos tan variados como la difusión y la asimilación de conocimientos, el desarrollo individual y colectivo, la definición de identidades personales y colectivas, la definición de identidades personales y sociales, la expresión de grupos y las transformaciones sociales.

Según Moscovici (1976, 17-18), la *representación social* es "una modalidad particular del conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos". Farr (1987) añade que las *representaciones sociales* tienen la doble función de hacer que lo extraño resulte familiar y lo invisible perceptible; las representaciones son la humanización del entorno. Ellas establecen relaciones entre los objetos y los seres, sin importar si dichas relaciones existen o no; "la *representación social* es, para cada grupo, la apropiación del mundo exterior, búsqueda de un sentido en el que podrá inscribirse su acción" (Herzlich: 1972, 309). De este modo, las *representaciones sociales* no serían el producto de complejas elaboraciones teóricas sino formas de conocimiento práctico dirigidas a la acción e interacción con el mundo social y natural, pues, como lo menciona el propio Moscovici (1976, 178), en la vida corriente las circunstancias y las relaciones sociales exigen del individuo o del grupo social que sean capaces, en todo momento, de estar en situación de responder.

3 En su artículo "Représentations individuelles et représentations collectives", Durkheim (1898) estableció que las representaciones colectivas no podían ser reducidas a lo individual y remarcó la existencia de vínculos estrechos entre lo individual y lo colectivo. Dicho trabajo fue uno de los precursores de la *teoría de las representaciones sociales*. Sin embargo, no es sino hasta la década de los sesenta que, con la aparición de la obra *La psychanalyse, son image et son publique*, de S. Moscovici (1976), que comenzó a desarrollarse una verdadera *teoría de las representaciones sociales*.

Dentro de un determinado grupo, los constantes intercambios de información y las interacciones entre los individuos hacen que las *representaciones sociales* se asocien entre sí. Algunas representaciones sirven de base para la construcción y organización de nuevas representaciones, fungiendo así como principios lógicos que dan coherencia al conjunto. Dicho cúmulo organizado actúa como una serie de pautas que determinan las diversas formas en que los individuos del grupo conciben e interactúan con el entorno, constituyéndose así *sistemas de representación social*.

Sin embargo, las *representaciones sociales* no son entidades rígidas o inmutables sino que existen variantes individuales y variaciones espacio-temporales, que hacen de ellas elementos maleables y en continua transformación.[4] No obstante, no todos los elementos de una *representación social* están sujetos a la misma mutabilidad. Existen ciertos elementos altamente individualizados que se transforman con facilidad, en tanto que otros, más resistentes al cambio, aparecen en todas y cada una de las representaciones mentales producidas por los miembros del grupo en cuestión. Son estos segundos elementos los que constituyen el *núcleo central* de una *representación social*.[5]

De modo que, para comprender el funcionamiento del nahualismo —como sistema, o subsistema, de *representación social*—, es necesario no sólo definir su *núcleo central* sino también considerar los *esquemas periféricos* que se generan a partir de él, pues tales elementos periféricos juegan "un rol importante, entre otras cosas, en el funcionamiento de la representación frente a la realidad de las prácticas relativas al objeto" (Abric: 1994b, 75). El estudio de los *esquemas periféricos* nos ayuda, además, a comprender las transformaciones sufridas por la *representación social*.[6] Así pues, en este trabajo se pretende tratar al nahualismo

4 Tal como lo menciona Moscovici (1991, 83), "al representarse una cosa o una noción, uno no se hace únicamente sus propias ideas o imágenes. Uno genera y trasmite un producto progresivamente elaborado en innumerables lugares según reglas variables".

5 Flament (1989, 207) propone estudiar las *representaciones sociales* como compuestas de un núcleo central alrededor del cual se articulan ciertos elementos periféricos. Según Abric (1994a), "toda representación está organizada en torno a un núcleo central. Este núcleo central es el elemento fundamental de la representación social, pues es él quien determina, al mismo tiempo, la significación y la organización de la representación".

6 Tal como lo señala Abric (1994b, 76), "cuando el individuo o el grupo se ve confrontado a situaciones o a informaciones que ponen en tela de juicio a la representación, los elementos periféricos juegan un rol preponderante en la gestión de la crisis. Entre otros, uno de los procesos de defensa y mantenimiento de la representación frente a informaciones contradictorias consiste en la transformación, no de la representación, sino de sus elementos periféricos". Es decir que son tales elementos los que permiten que una representación mantenga su vigencia y/o se adapte a nuevos climas sociales.

no como una construcción rígida y estática, sino como un conjunto cambiante de *representaciones sociales* alineadas en torno a un *núcleo central* o *núcleo duro*, según la terminología de López Austin.[7] Es decir, se propone definir el *núcleo central* del nahualismo y, a partir de él, identificar las diversas variantes y procesos de transformación a los que el fenómeno tratado ha estado sometido.

La cuestión que se nos presenta ahora es: si la *representación social* es un elemento del pensamiento ¿cómo podemos acceder a ella?

La aparición del lenguaje en el ser humano supone un recorte en la realidad y un cambio en las estructuras de pensamiento, que nos permite, mediante la acción de nombrar, definir y delimitar a los elementos diferenciándolos por oposición del resto. Implica un ordenamiento y una jerarquización del mundo que nos rodea. Es decir que el lenguaje, además de comunicar, estructura el pensamiento. Si el lenguaje estructura el pensamiento, es posible que a través del estudio del lenguaje podamos acceder al pensamiento y, en consecuencia, a la *representación social* (Luria: 1994, 25; Schaff: 1967, 176). Obviamente, esto no nos limita al estudio de la literatura oral o los textos escritos sino que la *representación social* puede, igualmente, expresarse por medios mucho menos codificados como la pintura o la escultura.[8] Así, aunque la mayor parte de nuestro trabajo se base en el análisis de textos glotográficos, también haremos uso de imágenes y esculturas de diversas épocas y regiones.

Para la identificación del *núcleo central* del nahualismo se nos ocurren dos caminos posibles: el primero consistiría en definir las cualidades y características del nahualismo más antiguo y, a partir de éste, determinar el modo en que las diferentes transformaciones y adaptaciones han dado lugar a los otros nahualismos. El segundo implicaría la comparación de todos los nahualismos conocidos y, a partir de ello, la definición de aquellos elementos que se mantienen constantes e inconstantes. La cuestión es que ambos procedimientos son, por el momento, imposibles.

7 Definido por el autor (2001, 59; 1994, 11) como "un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y permitían que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural […]. La cosmovisión tiene componentes que constituyen su *núcleo duro* muy resistente al cambio histórico. Diríase que son casi inalterables. Otros, en cambio, son más vulnerables al cambio, hasta llegar a aquéllos de naturaleza efímera".

8 Pues, tal como lo señala Herzlich (1972, 306-309), "la representación es mediatizada por el lenguaje [...] el estudio de una representación debe [entonces] retomar el lenguaje, las categorías, las metáforas de los sujetos en los que se expresa".

En primer lugar, tenemos que las fuentes antiguas sólo nos proporcionan datos de valor sobre unos cuantos grupos étnicos —principalmente, nahuas y mayas—, mientras que, en la mayoría de los casos, se prefiere guardar silencio en todo lo tocante a las culturas indígenas. En segundo, resulta que, aun si casi todos los textos del siglo XVI mencionan el término *nahualli*, la información contenida en estas obras es escasa y repetitiva; en la mayoría de los casos, la atención se centra en la supuesta capacidad metamórfica del *nahualli* y se dejan de lado todas las otras creencias que forman parte del nahualismo. Muchas veces, en los documentos coloniales, las creencias indígenas se nos presentan entremezcladas con una serie de elementos religiosos procedentes del Viejo Mundo. La información disponible sobre las cosmovisiones de los indígenas contemporáneos no es, en modo alguno, homogénea; existen pueblos sobre los que contamos con una gran cantidad de información y otros para los que no poseemos ningún dato. Por último, la influencia del catolicismo y la moral judeocristiana ha hecho que, si comparamos las creencias de distintos pueblos contemporáneos, nos veamos ante la imposibilidad de definir qué es lo que proviene del pensamiento mesoamericano y qué es lo que se comparte por el simple hecho de haber pasado todos por el proceso colonial.[9]

Así, hemos optado por un método mixto. Para la construcción de nuestra definición mínima de nahualismo, tomaremos como guía a los datos contenidos en las fuentes antiguas y procuraremos establecer en qué grupos tales ideas se mantienen vigentes. En los casos en que un tema no sea tratado por las fuentes tempranas, intentaremos llenar los vacíos de información con hipótesis derivadas de los elementos que tiendan a mantenerse más constantes entre los pueblos indígenas contemporáneos. De este modo construiremos un modelo ideal que, aunque podría no encontrarse como tal en ningún grupo étnico particular, debería haber servido de base a todos los nahualismos reales. A partir de este modelo, procuraremos definir las distintas clases de divergencias que se presentan; diferencias debidas a la propia maleabilidad del sistema y variaciones exógenas que afectan al *núcleo central* y que, por consiguiente, apuntan hacia la desaparición del nahualismo. Las primeras nos ayudarán establecer los límites máximos del nahualismo y las segundas a entender la manera en que dicho sistema se ha

9 Sobre todo si tomamos en cuenta la enorme cantidad de semejanzas existentes entre el cristianismo y las religiones mesoamericanas: la confesión, la existencia de baños rituales asociados al nombre de los individuos, la creencia en paraísos perdidos.

transformado a través del tiempo y las culturas que han ocupado el espacio de estudio.[10]

De este modo, es preciso aclarar que nuestro texto no sólo presentará excepciones a las consideraciones aquí planteadas sino que, en ocasiones, nuestras conclusiones sólo serán válidas para un grupo étnico particular o excluirán a poblaciones específicas. Procuraremos explicitar estas condiciones a lo largo de nuestro escrito.

LAS FUENTES PARA EL NAHUALISMO

Aun si no pretendemos hacer un amplio estudio crítico de las fuentes utilizadas en la realización de este trabajo, conviene hacer una breve presentación de estos materiales a fin de precisar su interés en el estudio del nahualismo.

A pesar de que consultamos numerosos manuscritos pictográficos de tradición indígena, o *códices*, su utilización en la realización de este texto fue relativamente marginal, casi reducida al uso de las imágenes como ejemplos que corroboran o ilustran lo que dicen las fuentes escritas. Examinamos documentos procedentes de la Cuenca de México,[11] la Mixteca[12] y el Área Maya.[13] Sin embargo, los manuscritos pictográficos que contienen anotaciones explicativas de la época de contacto nos fueron netamente más útiles. Específicamente, el *Códice telleriano remensis* (1899, 1995), el *Códice Vaticanus A* (1900, 1964-1966, 1979) y el *Códice magliabechiano* (1970) nos aportaron preciosos datos sobre el nahualismo prehispánico.

Los testimonios de los conquistadores tampoco proporcionaron informaciones particularmente interesantes para nuestro tema, pues, muchas veces, Cortés (1945, 1963), Díaz del Castillo (1972) y López de Gómara (1988) se muestran más interesados por los eventos de la conquista en sí que por las culturas que estaban descubriendo.

[10] Consideramos que los datos antiguos y modernos son comparables porque "las religiones indígenas actuales no son, evidentemente, una mera versión del pensamiento y de las prácticas prehispánicas: pero pese a la fuerte influencia del cristianismo, forman parte de la antigua tradición mesoamericana" (López Austin: 1994, 11-12).

[11] Como los códices del Grupo Borgia —*Códice Borgia* (1993), *Códice Laud* (1961, 1966), *Códice Vaticanus B*, *Códice Fejérváry-Mayer* (1964-1967, 1994) y *Códice Cospi* (1967)—, el *Códice borbonicus* (1988, 1991), el *Códice Boturini* (1964) y el *Tonalamatl Aubin* (1900-1901).

[12] *Códice Nuttall* (1975, 1992), *Códice Bodley* (1964), *Códice Selden* (1964) y *Códice vindobonensis* o *mexicanus I* (1967).

[13] *Códice Madrid* (1992) y *Códice dresdensis* (1965).

En realidad, fueron los textos de los evangelizadores los que nos aportaron más y mejores datos sobre la vida y las creencias indígenas.[14] Con una curiosidad semejante a la de los primeros etnólogos, y en pro de una mejor evangelización, los franciscanos, dominicos, agustinos y, más tardíamente, los jesuitas se dieron a la tarea de describir los aspectos más diversos de la sociedad prehispánica, yendo de la organización política, social y militar a la botánica, la medicina y la taxonomía indígenas, pasando por los ritos, las creencias, los proverbios y las adivinanzas.[15]

Los diccionarios antiguos nos permitieron comprender mejor el uso de la lengua así como las concepciones indígenas e hispánicas de la época. Se consultaron los *Vocabularios* de Alonso de Molina (1970), Pedro de Arenas (1982) y el *Manuscrit* 362 de la Bibliothèque Nationale de France (2001), para el náhuatl. Sobre el otomí, revisamos el *Vocabulario trilingüe* de Alonso Urbano (1990) y el *Catecismo y declaración de la doctrina cristiana en lengua otomí, con vocabulario del mismo idioma* de Joaquín López Yepes (1826). En lo concerniente al tzeltal, fue el *Vocabulario en lengua tzeldal* de Domingo de Ara (1986) el que nos aportó mayor información. Para el maya yucateco, nuestras referencias principales fueron el *Bocabulario de Mayathan* (1993) y el *Calepino de Motul* (Ciudad Real: 1995). El vocabulario de Francisco Alvarado (1962) fue utilizado para el mixteco, el *Diccionario* de Maturino Gilberti (1901) para el purépecha y el *Vocabulario* de Diego de Reynoso (1916) para el mam. También se consultaron las obras de Diego de Basalenque (1975a; 1975b) sobre el matlatzinca, Domingo Basseta (2005) para el quiché, Juan de Córdoba (1987) para el zapoteco, Pedro Morán y Dionisio Zúñiga (1991) para el pocomchi y Francisco Ximénez (1985) sobre el quiché, el cakchiquel y el tzutuhil.

Entre las crónicas que nos fueron más útiles están los *Memoriales* (1970, 1971) y la *Historia de los indios de la Nueva España* (1969) de fray Toribio de Benavente, también llamado Motolinia por los indígenas (1482/91-1569), *La historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme* (1951, 1967) de fray Diego de Durán (1537-1588), así como otras crónicas derivadas de un manuscrito perdido conocido bajo el nombre de *Crónica x*,[16] la *Historia eclesiástica indiana*

14 Para mayor información sobre la elaboración de cada una de estas fuentes, véase el volumen XIII del *Handbook of Middle American Indians* (1973) así como las introducciones de las ediciones consultadas.

15 Sahagún (1938, I, 5-6) dice escribir "para predicar contra estas cosas [la idolatría], y aun para saber si las hay, menester es saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto, en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos".

16 Entre éstos encontramos la *Crónica mexicana* (1944, 1878, 1980) de Alvarado Tezozómoc, el libro VII de la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta (1940), la *Relación del origen de los*

(1945, 1971) de Jerónimo de Mendieta (1528-1604) y la *Monarquía indian*a (1986, 1969, 1975, 1943-1944) de Juan de Torquemada (1564-1624). Aun si la mayoría de los datos proporcionados por las *Relaciones geográficas* (1986) son demasiado vagos, ocasionalmente éstos nos proporcionaron informaciones interesantes sobre las prácticas y creencias indígenas.[17] En particular, la *Relación de Tezcoco* (1964), redactada por Juan Bautista Pomar, y la *Historia de Tlaxcala* (1948) de Diego Muñoz Camargo presentan un buen número de detalles sobre los sistemas de pensamiento mesoamericanos.

Sin duda, los trabajos del franciscano Bernardino de Sahagún (1499-1590) constituyen la fuente más completa y fiel sobre la sociedad mexica. Para obtener sus informaciones, el padre Sahagún redactó un cuestionario, al que denominó su *minuta*, e hizo llamar a los informantes más hábiles para hacer con ellos largas entrevistas. Los datos se presentan en una versión náhuatl, acompañada de ilustraciones y de una traducción española, seguida de comentarios explicativos complementarios. Acudimos sobre todo al *Códice florentino* (1950-1981), a *la Historia general de las cosas de la Nueva España* (1938, 1956, 1969a, 1988, 1992) y a los *Primeros memoriales* (1997, 2003). La definición del *nahualli* que aparece en el libro X de la *Historia general* y el *Códice florentino*, complementada por las explicaciones aportadas por el libro IV y los comentarios sobre el *nahualli*, *tlaciuhqui*, *teciuhtlazqui*, proporcionados por los *Primeros memoriales*, son desde hace tiempo las principales referencias para el estudio del nahualismo mexica. Se trata de, al menos, una decena de páginas enteramente consagradas al *nahualli*. Sin embargo, aun si con toda claridad el nahualismo no figuraba entre las preocupaciones principales de Sahagún, sus informantes se encargaron de diseminar en el texto toda una serie de datos y menciones que nos ayudan a comprender mejor la concepción mexica del *nahualli*.[18]

A partir de la conquista, los indios descubrieron una nueva manera de expresión gráfica y, apropiándose de la escritura europea, desde las primeras décadas de la época colonial comenzaron a producir textos de diferente naturaleza. Sin embargo, por el hecho de que sólo los nobles tuvieran acceso a la educación formal, encontramos que la mayoría de los testimonios indígenas trata sobre la vi-

---

individuos que habitan esta Nueva España según sus historias, descubierta por José Fernando Ramírez (1878), y la *Relación del origen de los yndios* de Juan de Tovar (1972).

17 Resultado de un cuestionario de cincuenta preguntas enviado por la corona española a los funcionarios locales en 1577.

18 Es gracias a los programas informáticos *Chachalaca* y *Temoa*, creados por Marc Thouvenot y Sybille de Pury, que hemos podido localizar con rapidez todas las apariciones del término *nahualli* en el conjunto de los textos nahuas de los informantes de Sahagún.

sión de la elite de la historia y la religión prehispánica y no hablan más que en muy raras ocasiones de los eventos de la vida cotidiana.[19]

Uno de los primeros textos en lengua vernácula es el *Códice Chimalpopoca*, atribuido a Alva Ixtlilxochitl a partir de la copia de tres manuscritos del siglo XVI: los *Anales de Cuauhtitlan* o *Historia de los reinos de Culhuacan y México* o *Anónimo de* 1570, *la Leyenda de los sole*s (fechada en 1558) y la *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad* del sacerdote Ponce de León. Los dos primeros textos presentan variantes interesantes de mitos cosmológicos mexicas, mientras que el tercero describe algunas prácticas rituales cotidianas de inicios del periodo virreinal. Otro manuscrito que tiene una importancia mayor para este trabajo es la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1882, 1945), un texto de fecha incierta (redactado tal vez hacia 1532) y autor anónimo que, según su título, fue construido sobre la base de pictografías prehispánicas. La *Histoyre du Mechique* (1905, 1945) del viajero Jean Thévet, que muy probablemente es la traducción francesa de un documento español —que Jonghe (en *Histoyre du Mechique:* 1905) atribuye a Olmos—, presenta también versiones interesantes de mitos cosmogónicos mexicas.[20] Los manuscritos indígenas conocidos como la *Historia tolteca chichimeca* (1976) y los *Anales de Tlatelolco* (2000) también fueron de utilidad en la realización de la presente investigación.

Alvarado Tezozómoc, descendiente de las más nobles familias indígenas —nieto de Motecuhzoma II y bisnieto de Axayacatl—, escribió hacia 1609 su *Crónica mexicayotl* (1949, 1992) en donde él cuenta la historia de los nobles mexicas desde sus orígenes hasta 1578. Dice haberse basado en manuscritos pictográficos y testimonios recogidos entre los ancianos indígenas de la época (Tezozómoc: 1991, 4). En sus ocho *Relaciones,* su *Memorial breve de la fundación de la ciudad*

19 Después de la conquista española, la división entre nobles y *macehualtin* (personas del pueblo) no sólo se mantuvo sino que los evangelizadores introdujeron un nuevo elemento de diferenciación de clase: la educación formal, pues, tal como lo explica el *Códice franciscano* (1941, 55), sólo los hijos de los principales podían ir a la escuela y aprender a leer y escribir, mientras que el resto debía conformarse con el aprendizaje de la doctrina cristiana y, una vez hecho esto, tenía que incorporarse al trabajo junto con sus padres. Sin duda, el proyecto más ambicioso fue el que dio origen al Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, que tuvo como objetivo dar educación superior a los jóvenes hijos de los nobles (véase Mendieta: 1971, 217; Krickeberg: 1962, 59; Gonzalbo Aizpuru: 1990, 112).

20 Andrés de Olmos (1491-1571), a quien debemos la compilación de un buen número de *huehuetlatolli* (relatos de los ancianos) y la redacción de las primeras gramáticas del náhuatl, teenek, totonaco y tepehua, fue uno de los primeros evangelizadores que llegaron a Nueva España. Aun si su texto sobre las antigüedades mexicanas desapareció desde hace mucho, sabemos que Mendieta y Torquemada copiaron numerosos pasajes de su obra.

de Culhuacan (1991) y las *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan* (1965), Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin (1579-1660) presenta su propia visión de la historia prehispánica y universal, desde Adán y Eva, pasando por las peregrinaciones aztecas, hasta la época colonial, a la escala de la historia local. El autor proporciona detalles interesantes sobre la historia mexica y relata toda una serie de eventos que se remontan a una época anterior a la llegada de los tenochcas.[21] Cristóbal del Castillo, indígena de origen *macehualli*, nacido a fines del siglo XVI, ofrece en su *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista* (1991) una serie de relatos extraídos de obras ahora desaparecidas. A pesar de su brevedad, este texto presenta aspectos relevantes sobre las migraciones aztecas y en particular sobre el mito de Huitzilopochtli.[22]

Entre los textos indígenas, encontramos seguido documentos que pretenden mostrar la pertenencia de un personaje o una familia a un linaje noble y, en consecuencia, sus derechos sobre ciertas tierras. En este contexto, Alva Ixtlilxochitl (1578-1650), descendiente de la nobleza de Texcoco, escribió a fines del siglo XVI las *Relaciones e Historia de la nación chichimeca* (en *Obra histórica:* 1891-1892, 1975) que pretenden demostrar los derechos de su familia a la región de Teotihuacan. Sus narraciones comprenden la historia de Texcoco desde los tiempos míticos hasta la época colonial. En este mismo orden de ideas, los *Títulos* guatemaltecos —como el *Título de Ajpop Huitzitzil Tzúnun* (1963), el *Título de Otzoya* (1957), el *Título de los indios de Santa Clara de la Laguna* (1957), el *Título de Pedro Velasco* (1989), el *Título de Totonicapán* (1983), la *Historia de los Xpantzay de Tecpan, Guatemala* (1957), la *Historia quiché de don Juan de Torres* (1957), el *Testamento de los Xpantzay* (1957) y el *Memorial de Tecpan Atitlan* (1934)—[23] resultan particularmente interesantes pues, retrasando la historia de sus ancestros, los autores presentan cuantiosos detalles sobre su concepción del mundo y, en particular, sobre el nahualismo maya.

El *Popol Vuh* (1968; 1971; 2003), libro sagrado de los maya-quichés, escrito en lengua indígena durante el siglo XVII, fue descubierto por el clérigo Francisco

[21] Para quienes nos interesamos por la cultura mesoamericana, las *relaciones* más interesantes son la tercera, que cuenta la historia azteca; la cuarta, relativa a los grupos que se asentaron en la región de Chalco-Amecameca; la sexta, que cuenta la historia de la Cuenca de México hasta 1565, y la séptima, que comprende la historia de la región hasta la época colonial. Como señala Castillo (en Chimalpahin 1991, XI), se ignora todavía cuál era la estructura que el autor pretendía dar a su texto; no sabemos si todos los escritos suponían formar parte de una sola obra o si se trataba de proyectos diferentes.

[22] Véase la introducción de Thouvenot (en Castillo: 1990) a los *Écrits de Cristóbal del Castillo*.

[23] También conocido con el nombre de *Memorial de Sololá*, *Anales de los kaqchiqueles* y *Anales de Xahil*.

Ximénez en el siglo siguiente en el poblado maya de Chichicastenango. Aun si algunos de sus pasajes nos resultan bastante herméticos, este texto contiene una gran cantidad de información precisa sobre la creencia en el *nahualli* y sobre la cosmovisión mesoamericana en general. La primera parte de este documento cuenta la creación del mundo y de la humanidad, la segunda relata las aventuras de los gemelos míticos y la tercera —la más importante para este trabajo— habla de la historia de los ancestros quichés, mencionados como *nahuales*, así como de sus enemigos.

Otra fuente de interés para el tema está constituida por aquellos manuscritos proféticos, encontrados durante los siglos XVII y XVIII, que la literatura americanista conoce bajo el nombre de *Chilam Balam*. Se trata de textos escritos en caracteres latinos que mezclan, en un lenguaje poético, las creencias prehispánicas y las de origen europeo. Entre éstos, el más rico es el *Chilam Balam de Chumayel* (1932, 1986), pues, además de enunciar predicciones, contiene toda una serie de fragmentos de relatos históricos y mitológicos que hacen alusión al *way*.[24]

Si las fuentes antiguas presentan una gran cantidad de información sobre las grandes fiestas religiosas de la época prehispánica, las fuentes más tardías, de los siglos XVII y XVIII, se muestran particularmente prolijas en detalles sobre la vida ritual de los indios de las zonas rurales. El *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios de esta Nueva España* (1953, 1984) de Hernando Ruiz de Alarcón (?-1646), publicado en 1629, es sin duda uno de los documentos más importantes sobre el nahualismo antiguo y colonial. Se trata de una compilación de mitos y encantaciones en náhuatl (recogidos al sur de la ciudad de México) acompañada de traducciones, explicaciones y comentarios del autor. Jacinto de la Serna retoma los textos de los cronistas de los siglos XVI y XVII y, añadiendo algunas descripciones de las creencias y prácticas de su época, redacta su *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas* (1953, 1987), en 1656. El irlandés Thomas Gage (1597-1655), quien fue misionero dominico en Centroamérica, en su *Nueva relación que contiene los viajes de Tomas Gage en la Nueva España* (1946), consagra algunas líneas a la descripción del nahualismo maya. El obispo Francisco Núñez de la Vega (1632-1706), quien recorrió Chiapas en tres ocasiones, interrogando a los antiguos "idólatras" y revisando manuscritos indígenas, presenta en sus *Constituciones diocesanas* (1988) toda una serie de descripciones de creencias y rituales practicados por los *nagualistas* mayas de fines del siglo XVII. Dado que

24 Véase la introducción de Roys al *Chilam Balam de Chumayel* (*The book of Chilam Balam of Chumayel:* 1932, 3).

se trata de un *compendium* de doctrina cristiana, el autor no cita más que algunos ejemplos y prefiere guardar silencio sobre un cierto número de eventos que pudo observar.[25] En la *Historia de Guatemala* o *Recordación florida* (1882), el administrador colonial de Totonicapán y Sonsonete, Francisco Antonio Fuentes y Guzmán (1643-1700), dedica algunos pasajes a la descripción de la creencia en la coesencia-*nahualli*. El clérigo Francisco Ximénez (1666-1729), descubridor y primer traductor del *Popol Vuh*, y autor del *Arte de las tres lenguas cacchiquel, quiché y tz̨utuhil* (1993), presenta en su *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala* (1929) datos interesantes sobre el nahualismo maya colonial.

Otros documentos que me han sido particularmente útiles son los procesos inquisitoriales o judiciales de los siglos XVI y XVII —conservados en el Archivo General de la Nación de la ciudad de México, el Archivo General de Indias de Sevilla y el Archivo Histórico Diocesano de Chiapas de San Cristóbal de las Casas— en los cuales los indígenas, como testigos, acusados y quejosos, mencionan algunas de sus más profundas creencias religiosas. Cuentan los eventos de su época y describen una gran cantidad de prácticas rituales clandestinas. Entre estos documentos, los procesos inquisitoriales de Martín Ocelotl y Andrés Mixcoatl y Papalotl (en *Procesos de indios, idólatras y hechiceros:* 1912) presentan una gran cantidad de información sobre las cualidades y características de los hombres-*nahualli*, mientras que los procesos de la región zoque, y en particular el de *Las dos Cuevas de Juquipilas* (1685), son especialmente ricos en detalles sobre la entidad compañera.

Las investigaciones de los etnólogos contemporáneos han producido un importante volumen de datos indispensables para la construcción de nuestro modelo. Entre los trabajos consultados sobre los nahuas podemos citar las obras de Boas (1920, 1924), Soustelle (1958), Madsen (1960), Montoya Briones (1964), García de León (1969), Fábregas Puig (1969), Sánchez y Díaz (1978), Buchler (1980), Knab (1984, 1991), Taggart (1984), Chamoux (1989, 1996), Signorini y Lupo (1989), Segre (1990), Sandstrom (1991), Farfán Morales (1992), Aranda Kilian (1993), Nutini y Roberts (1993), Goloubinnof (1994), Münch (1994), Lupo (1995, 1999, 2001) y Duquesnoy (2001). Acerca de los teenek, nos basamos sobre todo en las obras de Ariel de Vidas (1997) y Gallardo Arias (2000). Los trabajos de Beals (1945), Miller (1956), Lipp (1991), Hoogshagen (1994a, 1994b)

[25] La presencia de Núñez de la Vega en los procesos inquisitoriales del Archivo Histórico Diocesano de Chiapas nos muestra que este cronista fue testigo de numerosos casos de nahualismo que, aparentemente, prefirió no mencionar en su obra.

y Torres Cisneros (2001) nos han aportado preciosos datos sobre los mixes. En lo referente a los zapotecos, hemos consultado los textos de Kearney (1971), Beals (1935), Butler (1982) y de la Fuente (1941-1946, 1949). Ravicz y Romney (1969), Kaplan (1956), Flanet (1977, 1982) y Mak (1959) son los autores que más hemos citado acerca de los mixtecos. Weitlaner (1977) nos aporta datos interesantes sobre los chinantecos. En cuanto a los triquis, nos hemos referido ante todo a los trabajos de Nader (1969), Cervantes Delgado (1999) y García Alcaraz (1973). Wonderly (1946) es el autor que nos proporciona más información sobre el nahualismo zoque. Los textos de Ravicz y Romney (1969) y Garnung (2000) fueron consultados acerca de los amuzgos. Estudiamos la obra de Weitlaner (1969) sobre los cuicatecos, la de Foster (1969, 1945-1951) referida a los popolucas y la de Ichon (1969) que se ocupa de los totonacos. Diebold (1969), Tranfo (1979), Cheney (1979) y García y Oseguera (2001) son los autores que más hemos citado sobre los huaves. Vásquez, Hernández (1994) y Carrasco (1960) nos aportaron datos importantes acerca de los chontales. Nos referimos a los trabajos de Drucker, Escalante y Weitlaner (1969), así como a Davis (1963), sobre los cuicatecos. Villa Rojas (1963), Pittarch (1996a, 1996b, 1998), Maurer Ávalos (1979), Nash (1960) y Figuerola (2000, 2005) nos han aportaron preciosos elementos sobre los tzeltales. Entre los trabajos consultados acerca de la cultura tzotzil, podemos citar las obras de Guiteras Holmes (1961a), Holland (1963a), Moscoso Pastrana (1991), Gossen (1975), Acheson (1966), Köhler (1992, 1995), Laughlin y Karasik (1988), Linn (1989), Pozas (1959) y Vogt (1966, 1969). Hemos revisado el texto de Ruz (1981a, 1981b) dedicado a los tojolabales, el de Colby y Colby (1986) sobre los ixiles y el de Wisdom (1961) acerca de los chortis. Saler (1969) y Bunzel (1959) nos aportaron preciosas informaciones referidas a los quichés. Nos hemos basado en los textos de La Farge y Byers (1931) y Stratmeyer y Stratmeyer (1979) sobre los jacaltecos, los de Bruce (1975) y Cline (1944) relativos a los lacandones, así como en los de Nash (1958) y Oakes (1951) acerca de los mames. Sobre los otomíes, hemos consultado los trabajos de Dow (1975, 1986), Galinier (1979, 1985, 1990, 1997) y Tranfo (1974). Van Zantwijk (1967) y Beals (1969) nos aportaron importantes datos en lo que respecta a los purépechas. Aguirre Beltrán (1994) y Gabayet (2002) nos proporcionan informaciones de gran interés referentes al nahualismo de las poblaciones afromexicanas de la costa del Pacífico. Por último, consultamos los trabajos de Robe (1971) y Lagarriga (1993), que se ocupan de las creencias de los mestizos de la ciudad de México y el centro de Veracruz.

Para profundizar en los datos aportados por estas fuentes, o para tratar de paliar la falta de datos, nos hemos valido de la información contenida en los vo-

cabularios indígenas modernos. Esta labor nos ha resultado particularmente provechosa al estudiar comparativamente las concepciones anímicas mesoamericanas. En la mayoría de los casos hemos debido recurrir a los vocabularios y diccionarios del Instituto Lingüístico de Verano, pues, además de ser de fácil acceso, son éstos los que comprenden la mayor extensión y variabilidad en el territorio mesoamericano.

Por último, los testimonios aportados por el señor Román Martínez y el profesor Refugio Miranda, hablantes de náhuatl de la Huasteca, nos han aportado informaciones extremadamente interesantes para el tema que nos ocupa.

PLAN DE EXPOSICIÓN

A fin de facilitar la lectura y evitar las repeticiones innecesarias, nuestra exposición no seguirá un orden cronológico sino temático.

Antes de entrar de lleno al estudio del *nahualli*, consideramos prudente empezar por esbozar los principios básicos de la concepción mesoamericana de la persona y, en particular, de las ideas en torno a las ánimas. Comenzaremos por describir las principales características y funciones de cada una de las entidades para, después, tratar de definir el esquema general bajo el cual se entrelazan y estructuran. Antes de concluir este apartado abordaremos el tema de la unidad y diversidad de las concepciones anímicas mesoamericanas, en contraste con las que se han observado en zonas aledañas.

En un siguiente apartado comenzaremos por analizar las diferentes propuestas sobre el origen y la significación del término *nahualli*; a partir de esto procuraremos establecer el sentido general de dicho vocablo. En seguida, estableceremos las principales características de la coesencia-*nahualli*; su forma, sus atributos, sus relaciones con las entidades anímicas y sus funciones en la construcción de la imagen indígena del individuo y la sociedad. Explicaremos también el lazo existente entre la creencia en la coesencia, la noción de hombre-*nahualli* y el rol de la primera dentro de la transformación del segundo. Una buena parte de este capítulo estará consagrada al estudio del rol de la entidad compañera en la comunicación entre los diferentes estratos del universo, tal como éste era imaginado por los mesoamericanos. Para finalizar, abordaremos los diversos modos de representación plástica del *nahualli* desde la época de los olmecas hasta la llegada de los españoles, y procuraremos establecer los límites espacio-temporales de la creencia en la entidad compañera.

Comenzaremos por explicar, en la segunda parte, el rol del hombre-*nahualli* en los intercambios entre la sociedad y la sobrenaturaleza para establecer después

el modo en que un individuo podía acceder a tal posición. Siguiendo la definición presentada por los informantes de Sahagún, explicaremos cuáles son las diferentes funciones del buen y el mal hombre-*nahualli*. Describiremos cada una de las actividades atribuidas al *buen nahualli* y procuraremos situar a dicho personaje dentro de la lógica del intercambio con la sobrenaturaleza. Una vez enumeradas las actividades del *mal nahualli*, describiremos el modo en que un individuo puede adquirir tal condición y explicaremos cuáles eran las funciones de las distintas clases de *nanahualtin* que conocemos. En otra sección desarrollaremos el estudio de dos personajes que, aunque también son llamados *nahualli*, no parecen concordar con los antes descritos. Con la ayuda de una vasta documentación etnológica, trataremos de definir cuál es el rol jugado por los *nanahualtin* ladrones y transgresores y chupasangre. Siguiendo el tema de los diferentes tipos de hombres-*nahualli* debatiremos sobre la noción de transformación y abordaremos temas como la importancia de la metamorfosis en la definición del nahualismo, los rituales de transformación y la existencia de datos contradictorios sobre la corporalidad o incorporeidad de dicho fenómeno. Presentaremos una breve discusión sobre la existencia de una deidad patrona de los hombres-*nahualli* y cerraremos esta parte con un breve ensayo sobre la unidad y diversidad de conceptos en torno al hombre-*nahualli*.

Antes de pasar a la exposición de la síntesis del modelo propuesto, dedicaremos un último apartado al estudio de los procesos de transformación que ha sufrido el nahualismo a partir del contacto entre pueblos mesoamericanos y mestizo-occidentales. Siendo que la mayor parte de las informaciones presentadas fue recogida por los españoles, comenzaremos por definir el modo en que el punto de vista de éstos sobre el nahualismo influyó en las informaciones recogidas y terminó por incidir en las concepciones indígenas. A continuación abordaremos el tema de los contactos entre pueblos indígenas y afroamericanos, y evaluaremos la posible existencia de un nahualismo negro. Para cerrar este apartado, veremos las diferentes maneras en que los pueblos no-indígenas contemporáneos se han apropiado del concepto *nahualli* y la manera en que lo han reinterpretado y reinventado en el contexto de los nuevos movimientos psicomísticos de inspiración indígena.

Algunas precisiones para la lectura de *El nahualismo*

Aun cuando esto pueda debilitar las demostraciones que se presenten en nuestro texto, hemos querido mencionar no sólo los datos que apoyan nuestras hipótesis sino también los casos discordantes, pues, aunque nosotros postulamos un modelo general, sería absurdo ignorar aquellas informaciones que señalan que, por monolítico que sea, ningún sistema de pensamiento será jamás unitario.

Conscientes de que este trabajo no constituirá más que una primera síntesis, y no la última obra sobre el nahualismo, hemos querido señalar a lo largo del texto las dudas que durante nuestra investigación quedaron sin resolver. Esperamos que dichos señalamientos sirvan de guía para futuros nagualólogos, pues, a fin de cuentas, es mejor decir "no sé" que presentar soluciones ambiguas o carentes de fundamento.

Nota: Por lo común, hemos preferido respetar la ortografía del siglo xvi y escribir *nahualli*; ocasionalmente sí se encontrarán otras grafías como *nagual* y *nahual*.

EL *NAHUALLI* Y LA PERSONA

Como ya lo ha señalado López Austin (1994, 1996), en el pensamiento mesoamericano el hombre no era concebido como un simple ser unitario hecho de carne y hueso, sino como un complejísimo y mutable producto de la influencia de las diversas entidades y fuerzas sobrenaturales[1] que actuaban sobre la tierra en distintos tiempos y circunstancias.

Siendo que uno de los múltiples elementos que intervenían en la conformación del sujeto era el *nahualli* —cuya definición es el objetivo primordial de esta primera parte—, resulta indispensable abordar, cuando menos de manera superficial, el tema de la concepción mesoamericana en general y nahua en particular del ser humano, pues, tal como lo evidencian las diversas fuentes, la persona era pensada como un conjunto de elementos interdependientes cuya comprensión individual sería imposible si se les abstrajese del resto del sistema. Así, a manera de introducción al concepto de *nahualli*, como entidad compañera, en esta sección se definirán las características y funciones de los principales componentes y centros anímicos del sujeto. De este modo, comenzaremos con una breve introducción a la antropovisión mexica (y mesoamericana en general) y continuaremos con la descripción de cada uno de los más importantes componentes anímicos.[2] A manera de conclusión, procuraremos definir el esquema bajo el cual se organizan los distintos constituyentes de la persona.

Una vez esbozadas las cualidades esenciales de las partes extra-corporales de la persona, abordaremos el problema de la unidad y diversidad de las concepciones anímicas mesoamericanas. Definiremos los principales obstáculos para el estudio de dicho tópico y, de ser posible, indicaremos qué hay de específicamente mesoamericano en tales sistemas simbólicos.

[1] En el presente trabajo, el término *sobrenatural* es usado simplemente para designar aquello que está por encima de la naturaleza, lo que la representa o, si se quiere, la naturaleza tal como es pensada por la sociedad.

[2] Usamos el término *antropovisión* para designar esa parte de la cosmovisión que se refiere al modo en que el hombre se concibe a sí mismo (véase Duquesnoy: 2001).

Ya en el apartado dedicado a la entidad compañera, comenzaremos por analizar las distintas propuestas que se han generado en torno la etimología del término *nahualli*, procurando al mismo tiempo elucidar su origen y significación.

Una vez demostrada la existencia de la creencia en la coesencia entre los mesoamericanos del siglo XVI, explicaremos aquello que se representa a través de la atribución de un *nahualli* a los individuos y grupos. Al tocar el tema de la interdependencia entre la vida y los destinos del ser humano y su contraparte, se explicará el modo en que ambos se relacionan y se funden en el sueño nocturno. Sobre este mismo punto explicaremos cómo es que los especialistas rituales podían actuar bajo la forma de su entidad compañera tanto para dañar como para proteger a sus congéneres. A manera de conclusión, procuraremos definir el lugar que ocupaba el *nahualli* dentro del esquema general de la concepción del ser humano.

Una vez hecho lo anterior, nos preocuparemos por determinar el modo en que la creencia en la entidad compañera y, de paso, la idea de la transformación podían ser representadas por medios distintos de la lengua. Intentaremos rastrear la creencia en el *nahualli* en diferentes grupos humanos, a través de sus manifestaciones pictóricas. Y, ya para cerrar este apartado, nos encargaremos de delimitar las diferentes áreas culturales en que el nahualismo se presenta y las posibles diferencias o semejanzas que tal sistema simbólico pudiera tener con complejos afines de las regiones vecinas.

INTRODUCCIÓN A LA ANTROPOVISIÓN MESOAMERICANA

De acuerdo con Morin (1994, 67-89), la experiencia subjetiva se expresa a través de la frase *Yo soy mí mismo*. *Yo* es la primera persona —existente en prácticamente todas las lenguas— y *mí*, diferente de *yo*, es la objetivación del sujeto. De modo que, para reconocer su propia existencia, el individuo debe colocarse, al mismo tiempo, en posición de sujeto y objeto, sujeto perceptor y objeto percibido. Y es, probablemente, a partir de dicha operación que el hombre tiende a situar su identidad fuera de la condición corporal en que radica su existencia. La no-corporalidad del sujeto se hace particularmente evidente a los ojos del individuo en el hecho de que la identidad personal se conserva a pesar de todos los cambios fisiológicos que pudieran afectarlo.[3] Esta subjetividad pensada como no-corpórea es expresada a través de un sinnúmero de términos y metáforas se-

3 Aun cuando en múltiples culturas del mundo, el paso de una etapa a otra en la vida social está marcado por rituales que representan un proceso de muerte-resurrección, nadie en la comunidad

gún los diferentes contextos culturales en los que el individuo se sitúe, variando considerablemente en su materialidad, interioridad, unicidad y en las relaciones de dependencia que se supone establece con los aspectos más palpables de la persona. El *alma* y la *conciencia* son sólo dos de las posibles nociones que puede abarcar la subjetividad extracorpórea del ser, mas, en ningún momento, la diversidad de formas que adopta dicho principio puede ser reducida a cualquiera de estas nociones.

El problema es que la mayoría de los textos en que nos basamos para llevar a cabo este trabajo sí emplean los términos *alma*, *ánima* y *espíritu* —y ocasionalmente otros más ambiguos como *sombra*— para aludir a las subjetividades extracorpóreas de las poblaciones indígenas. Durante el lapso de la investigación, pudimos observar que, tratándose de un elemento que no se encuentra plenamente definido fuera del ámbito judeocristiano, siempre es el propio observador el que de manera arbitraria define qué es un *alma* y qué no lo es, lo cual, considerando que no existen criterios universales, nos sitúa ante la amplia posibilidad de que no en todos los casos se haya registrado la totalidad de las creencias existentes en torno a los aspectos no-corporales de la persona. Al mismo tiempo, observamos que, al usarse el concepto de *alma*, se ponen en un mismo plano nociones que, para el indígena, no son, en modo alguno, semejantes. Todo esto sin mencionar que, gracias a que todavía existen investigadores que usan el término *alma* sin presentar los vocablos indígenas correspondientes, hemos perdido una gran cantidad de información valiosa para el tema que aquí tratamos.

Para referirnos a las subjetividades incorpóreas indígenas, emplearemos principalmente el concepto de *entidad anímica*, definido por López Austin (1996, I, 197) como: "una unidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones, del sitio orgánico en que se ubica". Con idéntico sentido usaremos la palabra *ánima* que, a diferencia de *alma*, tiene, cuando menos, la cualidad de aludir a una de sus funciones principales: animar al cuerpo. Por *fuerza anímica* se aludirá a aquellos elementos que, no siendo numéricamente cuantificables ni individualizables, dotan de vida a la persona sin estar, por ello, directamente ligados a las funciones intelectuales. Una característica recurrente de las *fuerzas anímicas* es la de estar vinculadas a fuentes externas que les permiten regenerarse y renovarse durante los ciclos ordinarios de la vida humana. Usaremos *componente anímico* para designar de manera genérica a los elementos de cualquiera de estas clases. Por último, hemos preferido reservar el término *espíritu* para desig-

---

negaría que quien inicia el rito es el mismo individuo que lo concluye; ello sin mencionar que, en ningún momento, el sujeto deja de tener conciencia de su propia identidad.

nar a aquellos seres no-trascendentales que, siendo de naturaleza semejante a la de las ánimas humanas, interactúan con los hombres y sus entidades compañeras en los intercambios que se producen entre la tierra y el inframundo.

EL HOMBRE Y SUS ENTES

En el pensamiento mesoamericano, el ser humano es concebido como la unión temporal de diversos componentes de diferente orden y naturaleza. Unos son vistos como materiales y extracorporales; otros como intangibles e inevitablemente atados a su envoltura corporal. Los hay inmortales, hereditarios y efímeros; de origen telúrico, celeste e infraterrestre. Mas todos tienen en común el hecho de encontrarse estrechamente ligados al devenir y al desarrollo del sujeto en el interior de la sociedad y su entorno sobrenatural. Tales elementos son considerados como fuente de vitalidad para el individuo; intervienen en las funciones orgánicas y los procesos psíquicos; determinan las características personales y pueden modificarse en razón de los actos y las circunstancias que afecten la vida del personaje.

De acuerdo con un conocido mito mexica, para crear a la humanidad actual Quetzalcoatl o Xolotl, según las versiones, descendió al inframundo para recuperar los huesos y/o las cenizas de los hombres de épocas anteriores y llevarlos a Quilaztli de Tamoanchan, la diosa arquetípica de la maternidad.[4] Esta última deidad muele los huesos o cenizas en un mortero y Quetzalcoatl, o Xolotl, vierte la sangre de su miembro viril sobre ellos. De tal mezcla surgen el primer hombre y la primera mujer (*Leyenda de los soles:* 1945, 121; *Anales de Cuauhtitlan:* 1945, 5; Torquemada: 1986, II, 7; Mendieta: 1980, 78). Así, el hombre aparece como un ser nacido de la unión de dos elementos de naturaleza distinta; una divina y la otra terrestre o infraterrestre. Tal como señala López Austin (1994, 36; *CF:* VI, 31), "este mito hace de Quetzalcoatl no sólo el creador del hombre, sino el dios que da origen a cada uno de los individuos. Así se le decía a la joven preñada cuando el orador se refería a su preñez: *—por ventura es verdad que nuestro señor Quetzalcoatl, que es criador y hacedor, os ha hecho esta merced*".

Aparentemente, aquello pensado como de naturaleza telúrica era la parte más palpable de la persona. Al respecto, observamos que, además de *tonacayo* "nues-

4 En un sermón registrado por Sahagún (*CF:* VI, 185) el orador dice a la mujer que acaba de parir: "*—has imitado a tu venerable madre, la mujer noble, Cihuacoatl Quilaztli. Tú la has imitado*". Para nosotros, el *arquetipo* no es un elemento universal sino un producto histórico-cultural que se encuentra tan profundamente clavado en la mente que funciona como si fuera inconsciente.

tra carne", los mexicas nombraban al cuerpo *in tlalli in ʒoquitl* "la tierra y el barro" y Chicomoztoc "lugar de las siete cavernas". Los mixtecos contemporáneos le llaman *coño ñuhu yu*, un término formado por la aglutinación de los vocablos "carne", "tierra" y "nosotros"; los amuzgos le llaman *si'tʂo'*, "carne-tierra"; en mixe se le denomina *ñune'yu: ñunu* "tierra", *ne'yu* "lodo", y los tzeltales lo nombran *yach'alel*, "lodo". Ello sin mencionar que los lacandones y los tzotziles de Chenalhó dicen explícitamente que el hombre está hecho de tierra (López Austin: 1996, I, 172-173; Ruiz de Alarcón: 1892, 206, 214; Flanet: 1982, 159; Garnung: 2000, 33; Monahgan: 1995, 203; Figuerola: 2005, s/n; Cline: 1944, 108-110; Guiteras Holmes: 1965, 255).[5] Ya para concluir, podemos recordar que el *Título de Totonicapán* (1983, 169) explica: "la gente fue formada por nuestro Dios. Nuestro Dios usó tierra. De la tierra sacó la materia de la gente, es decir su carne".

Aunque tales ideas no son excluyentes, también se supone que el cuerpo está hecho de maíz, un producto de la tierra. "*Tonaca*, 'nuestra carne', es también el maíz" (Ragot: 2000a, 28; *CF:* II, 163; *Leyenda de los soles:* 1945, 121) y, como lo muestra el *Popol Vuh* (1971, 146-147; 2003, 103-104), para los quichés los hombres actuales estaban hechos de maíz. Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla dicen que el maíz es el *yolotʂin* o *yoliatʂin*, "corazón" o "vida", del hombre (Lupo: 2001, 362), mientras que un especialista nahuatlato de la Huasteca declara que "el maíz es nuestra sangre" (Sandstrom: 1991, 240). Los tzeltales contemporáneos imaginan al cuerpo indígena como hecho de maíz y frijol y, por tal razón, en sus plegarias nombran a dicho cereal *ch'ulchu, ch'ul bak'etal*, "pecho sagrado, carne sagrada" (Pitarch: 2000, 40; Figuerola: 2005, s/n). En la época colonial, para el mismo pueblo, "el término empleado para 'persona', *baquetal*, que aunque en un primer momento muestra una relación directa con *baquet* (carne), revela en su análisis su asociación con otro término, *bac*, que designa tanto al 'hueso' como al 'semen' y que, bajo la forma *bacal*, significa 'hueso de maíz'" (Ruz: 1985, 200). Entre los tzotziles, se llama a la Madre del Maíz "el alma de nuestro sustento" (Guiteras: 1961a, 236). Los tojolabales dicen que esto es así porque el hombre se alimenta de maíz: "el maíz es la carne del hombre" (Ruz: 1981c, 17). En las plegarias de los chontales de Oaxaca se llama al ser humano "el hijo del maíz" (Carrasco: 1960, 110).

5 Además, una fuente antigua sitúa la creación del hombre en una cueva: "el nombre de este primer hombre no lo saben pero dicen que fue creado en una cueva de Tamoanchan" (*Historia de México:* 1965, 106). A esto podemos añadir que, según lo que comenta Romero López (2006, comunicación personal), los nahuas de la Sierra Negra llaman al útero "cueva". Aunque casi está de sobra, cabe recordar que también en el cristianismo el cuerpo del primer hombre —Adán "barro"— fue hecho de tierra: "polvo eres y en polvo te convertirás".

Las fuerzas, entidades y fluidos que animaban al ser humano eran pensados como de origen divino. Esto se hace particularmente evidente en tres de los términos que designan a los componentes anímicos del ser humano. Por un lado, encontramos que los vocablos *ch'ulel* y *ak'u'x*, que entre los indígenas de los Altos de Chiapas y los tzutuhiles del lago Atitlan designan a un elemento que informa al hombre, se construyen con la misma raíz que aquello que designa a lo sobrenatural en sus respectivas lenguas (Alejos García: 1994, 416; Mendelson: 1965, 115-116). Por el otro, tenemos que la raíz *pèe,* usada por los zapotecos para nombrar al aliento vital, aparece como *Pitao*, "gran viento", en el título de diversas deidades (Córdoba: 1987).[6]

Ahora bien, si consideramos que el cuerpo se encontraba asociado a la tierra y que, en náhuatl, el sexo era referido como *tlalticpacayotl*, "las cosas de la tierra", es posible suponer que en el pensamiento indígena el elemento corporal era producto del acto sexual, dejándose a la intervención divina las partes menos perceptibles de la persona (López Austin: 1996, II, 298; Molina: 2000). De hecho sabemos que, para los huicholes y los totonacos, el cuerpo surge de la unión sexual de los padres, en tanto que las entidades y fuerzas que lo animan proceden directamente de las diosas madres: Tatéi Niwetúkame, entre los huicholes, y Natsi'itni, para los totonacos (Furst: 1972, 16-17; Ichon: 1973, 171).[7]

Entre los componentes de orden sobrenatural que participaban en la construcción del ser, encontramos en el pensamiento náhuatl cuatro (o cinco) principales tipos de elementos de diferente naturaleza: el *yolia*, el *tonalli*, el *ihiyotl*/ la *sombra* y el *nahualli*. Sus conceptos, aunque no se hallan con idénticas características en todas las culturas mesoamericanas, tienden a presentar rasgos semejantes a los de las ánimas de otros grupos étnicos.[8] De acuerdo con lo que mencionan las fuentes, todos estos componentes, incluso el *nahualli*, aunque podían entrar en juego desde la concepción o en algún otro momento en el em-

6 Véase López Austin (1994, 25-35) para mayores informaciones sobre la naturaleza de los dioses.

7 La homología entre cuerpo y maíz se ve reforzada por el hecho de que, en los mitos, este último también fue creado a través de una relación sexual. Según la *Historia de México* (1945, 110), "los dioses descendieron todos a una caverna donde un dios llamado Altzintecuhtli estaba acostado con una diosa llamada Xochipilli, de la cual nació un dios llamado Cinteotl".

8 Aunque, obviamente, se trata de un relato entreverado por las visiones hipocráticas de la época, no deja de ser interesante el hecho de que el *Título de Totonicapan* (1983, 169) explique la creación del hombre a partir de cuatro elementos: "Cuatro elementos fueron mezclados para formar su carne: tierra, fuego, agua y aire. La tierra fue usada para su carne, el agua para su sustancia y también su sangre; y del fuego fueron sacados su calor y sudor. El aire fue usado para su respiración."

barazo, se ligaban de manera más o menos definitiva a la persona hasta el momento del nacimiento.[9]

EL CORAZÓN Y EL *YOLIA*

Aparentemente, para los mesoamericanos, la unidad mínima y fuente básica de vitalidad es el corazón, una idea que, obviamente, deriva del hecho de que el latir de este órgano es un signo inequívoco de vida. Acorde con estas ideas, en náhuatl, el término *yo̲llo̲tl*, "corazón", se construye bajo la forma abstracta del verbo *yo̲li*, "vivir" (De Pury: 2003, comunicación personal). Es interesante notar que, como se observa en la tabla 2, algunos de los términos que sirven para traducir el concepto de "alma" al maya, el cakchiquel, el huasteco y el otomí se encuentran igualmente formados por raíces que significan "vida". Cuando menos entre los huastecos también se supone que el componente de nombre "vida" radica en el corazón (Ariel de Vidas: 2003, 252; Ochoa: 2003, 76). Así, todo aquello que se considera vivo es pensado como poseedor de un corazón o un principio vital semejante al que radica en él. Hoy en día encontramos creencias de esta índole entre los mixes, los popolocas, los kekchíes, los nahuas, los rarámuris, los huicholes, los tzotziles y los tojolabales (Lipp: 1991, 29; Abell: 1970, 87; Carson y Eachus: 1978, 50-52; Fagetti: 1996, 85; Romero López: 2006, comunicación personal; Sandstrom: 1991, 258; Bennett y Zingg: 1935, 323; Neurath y Gutiérrez: 2003, 306; Furst: 1972, 15; Vogt: 1969, 371; Ruz: 1983, 430).[10]

Además de designar al citado órgano, *corazón* hace igualmente referencia al centro, núcleo o esencia de las cosas. El hueso de un fruto, el núcleo de un árbol y el hueco de la mano son citados como el corazón del fruto, el árbol y la mano respectivamente. Un golfo era "el corazón del agua" y una anciana que no salía de su hogar era "el corazón de la casa". Incluso encontramos un "corazón del cielo", un "corazón del juego de pelota", un "corazón del pueblo" y un "corazón del altar" (*cf:* x, 65, 11; xi, 114; xii, 1; Molina: 2000; Motolinia: 1971, 380; Núñez

9 Los huicholes, los totonacos, los mochó, los tzeltales y los tzotziles son algunos de los pueblos indígenas que consideran que los distintos componentes anímicos se asocian a la persona antes del nacimiento (Furst: 1972, 15; Ichon: 1973, 211; García Ruiz: 1987, 279; Figuerola: 2005, s/n; Page Pliego: 2002, 182). Los mixes, por su parte, imaginan que, de las catorce o siete ánimas que poseen, la mitad se adquiere en el momento del nacimiento y el resto se va asociando a la persona conforme ésta se desarrolla (Lipp: 1991, 44).

10 Entre los kekchies se especifica que la naturaleza de tales elementos vitales varía en función del tipo de ser al que se encuentran asociados.

de la Vega: 1988, 275; *Historia de la gente de Tlatelolco:* 1999, 86-87),[11] lo que, muy probablemente, nos indica que, tal como sucede entre los otomíes, los tzutuhiles y los nahuas, el corazón era considerado como el centro de la persona (Galinier: 1990, 623; Mendelson: 1965, 115; Sandstrom: 1991, 258; Duquesnoy: 2001, 439).

Según los nahuas, este órgano era la sede de la acción, la emoción, el conocimiento, la memoria, la voluntad y la energía individual (*cf:* X, 130-131; López Austin: 1996, I, 207, 252-256; II, 225-233; McKeever Furst: 1998, 213-214; Ragot: 2000a, 77).[12] Este tipo de ideas parece haber estado igualmente presente entre los quichés de la antigüedad, pues, en el vocabulario de Basseta (2005, 380), la misma raíz que designa al corazón, *cux*, es usada para "acordarse", "pensar", "cuidar", "considerar", "contemplar". A ello podemos añadir que, en algunas de las fuentes para este grupo, se observan frases como: "sus corazones lloraban delante de Tohil", "su corazón nunca olvidaba a sus nietos e hijos", "sus corazones estaban muy tristes", "en sus corazones sabían todo" y "sus corazones sólo se cansaron" (*Título de Yax:* 1989, 77, 2v; 77, 2r; 78, 3r; 78, 3v; 82, 6r; 84, 7v. *Título de Velasco:* 1989, 177, 5r. *Popol Vuh:* 1971, 86, 98, 99, 102, 114, 116, 137, 189, 192, 226. *Título de Totonicapan:* 1983, 171, 4r; 176, 9r). Además, el *Popol Vuh* (*op. cit.*, 24) indica que los hombres de madera no pudieron hablar porque "no tenían corazón y no tenían mente. No recordaron a su creador". Hoy en día, encontramos creencias que ligan al corazón con la vitalidad, la motricidad, la memoria, los sentimientos, el pensamiento y el lenguaje en grupos como los nahuas, los huicholes, los otomíes, los huaves, los mochó, los mayas yucatecos, los tzutuhiles, los tzotziles, los tzeltales, los chatinos, los chinantecos, los choles, los popolocas, los popolucas, los zapotecos, los chontales, los tojolabales y los teenek potosinos[13] (Duquesnoy: 2001, 440; Signorini y Lupo: 1989, 52; Fagetti: 1996,

[11] De modo semejante, los huicholes modernos hablan de un "corazón del fuego" y un "corazón de la ciudad" (Neurath y Gutiérrez: 2003, 306; Furst: 1972, 15).

[12] Aun cuando León-Portilla (1983, 191, 396) y McKeever Furst (1995, 17) afirman equívocamente que los términos *yollotl* y *ollin*, "movimiento", están formados por la misma raíz —puesto que sus "o" no tienen la misma longitud—, es imposible negar que, en el pensamiento náhuatl, el corazón se encontraba íntimamente ligado al movimiento. De acuerdo con la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1882, 96), Huitzilopochtli dijo a los aztecas que enterraran el corazón de Copil porque era ahí donde debían residir, mientras que Chimalpahin (1991, 21) dice que la primera vez que los mexicas intentaron salir de Chicomoztoc fracasaron, añadiendo que era como si estuvieran enfermos del corazón. Consúltese el texto de Graulich (1992, 90) para mayor información sobre el tema.

[13] Lo que para los teenek potosinos constituye una entidad anímica, para sus símiles veracruzanos no sería más que una fuerza, pues, al parecer, para los segundos, el *ejatal* está desprovisto de funcio-

76; Weigand y García: 1992, 220; Galinier: 1990, 623-624; García y Oseguera: 2001, 74; García Ruiz: 1987, 282; Güemez Pineda: 2000, 313; Mendelson: 1965, 115; Guiteras Holmes: 1961a, 304; Figuerola: 2005, s/n; Pride y Pride: 2004; Skinner y Skinner: 2000; Aulie y Aulie: 1998; Austin y Kalstrom: 1995; Clark y Davies: 1974; Long y Cruz: 1999; Keller y Luciano: 1997, 106, 193; Ruz: 1983, 425; Alcorn: 1984, 67. Véase tabla 4 para algunos ejemplos más precisos).[14]

Por otro lado, las cualidades del corazón podían determinar algunas características personales. Un corazón amargo estaba asociado al esfuerzo, el pesar y el arrepentimiento; el reblandecimiento del corazón estaba ligado a la tristeza;[15] el corazón duro se asociaba a la constancia; el corazón crudo y frío caracterizaba a los hombres libres. Los nahuas contemporáneos de Milpa Alta señalan que aquel que posee un corazón amargo (*yolchichic*) es inmune a la brujería y que, de entrar al cuarto en que se realiza un parto, complicaría el alumbramiento (López Austin: 1996, I, 255; *CF:* I, 8-9; *Anales de Cuauhtitlan:* 1992, 10; Madsen: 1960, 78). En Tlacotepec, Puebla, esta misma cualidad se encuentra asociada al carácter envidioso de las personas y a su propensión al daño a través de la mirada. En cambio, los que tienen el corazón dulce "son gente buena, que no siente envidia, que está limpia" (Romero López: 2003, 81). Para los jacaltecos, el corazón blanco está ligado a aquellos hombres que tienen poder sobrenatural (La Farge y Byers: 1931, 140), en tanto que, en el pensamiento de los huicholes, el corazón es igualmente la sede de la identidad étnica, pues, en su discurso, "tener un corazón huichol" significa vivir bajo su cultura y normas morales (Furst: 1972, 15).

De acuerdo con López Austin (1996, I, 256-257), el corazón, o la entidad que en él residía, podía ser afectado por la conducta inmoral, por enfermedades que lo cubrían con flemas y por algunas acciones sobrenaturales emprendidas por cierta clase de brujos. Hoy en día observamos la creencia en males del primer tipo entre los huicholes y los huaves (Weigand y García: 1992, 220; García y Oseguera: 2001, 74); de las segundas no encontramos vestigio alguno, y de las terceras hablaremos con mayor detalle en el capítulo dedicado al *mal nahualli*. Entre los medicamentos del corazón identificados por López Austin (*op. cit.*)

---

nes intelectuales: "el *ch'ichiin* es el alma del pensamiento (*chalap*) que da las órdenes, en tanto que el *ejattal* es el alma del corazón, que las ejecuta; es decir, en términos de un informante, el *ejattal* 'son los pies del *ch'ichiin*'" (Ariel de Vidas: 2003, 253).

14 Como señalamos en un trabajo anterior (Martínez González: 2007a), es común que algunos grupos mayas —como los tzeltales antiguos y los tzutuhiles y cakchiqueles modernos— asocien a tal órgano el destino.

15 En los *Anales de Cuauhtitlan* (1992, 10) leemos: "cuando amaneció, mucho se entristecieron, se ablandó su corazón".

destaca un par de flores llamadas *cacahuaxochitl* y *yolloxochitl*, que se suponía ayudaban a expulsar las flemas que oprimían el corazón de los estúpidos. A estos datos podemos añadir que, de acuerdo con Muñoz Camargo (1998, 285), la *yolloxochitl* es una flor aromática que "les conforta los corazones".

Al mismo tiempo, aquello que se nombra "corazón" tiene una existencia casi inmaterial que lo hace semejante al concepto de *alma* de los españoles. Por ejemplo, Tezozómoc (1998, 12-13) emplea el término *teyolia*, que comparte su raíz con *yollotl*, para decir que muchas *almas* continuaban perdiéndose a causa de que los indios seguían adorando a Huitzilopochtli. Dicha entidad es elocuentemente descrita por los informantes nicaraos de Bobadilla de la manera siguiente:

> En muriendo, sale por la boca una como persona que se dice *yulio*, e va allá donde está aquel hombre e mujer, e allá está como una persona, e no muere allá, y el cuerpo se queda acá [...]. No va más del corazón [...]. No va el corazón, mas va aquello que les hace a ellos estar vivos, e ido aquello se queda el cuerpo muerto [...]. El cuerpo se pudre en la tierra y el corazón va arriba [...]. Aquel corazón que va es el que los tiene vivos e saliendo aquel se mueren [...]. No va el corazón, sino aquello que los tenía vivos y el aire que les sale por la boca, que llaman *yulio* (Fernández de Oviedo y Valdés: 1944-1945, IV, 369-371).[16]

Aparentemente, este tipo de creencias estaba presente en otros grupos mesoamericanos de la época, pues en los vocabularios antiguos del mam, cakchiquel, matlatzinca, otomí, zapoteco, mixteco y purépecha observamos que los términos que se refieren al ánima, al corazón y, en ocasiones, al estómago están muchas veces formados por la misma raíz (véase tabla 2). Hoy en día encontramos la creencia en componentes anímicos concentrados en el corazón en prácticamente todos los grupos mesoamericanos y algunos de los de las áreas vecinas (véanse tablas 3 y 4).

Sin embargo, aun cuando esto pueda parecer contradictorio, contamos con datos que parecen señalar que las ánimas-corazón no se localizan exclusivamente en dicho órgano.

Los tzutuhiles consideran que la sangre contiene *ak'ux* (Vallejo Reyna: 2001, 152). Los tzotziles sitúan simultáneamente al *ch'ulel* en la punta de la lengua, el corazón, la sangre y el cuerpo entero (Gossen: 1975, 450; Vogt: 1969, 369; Gui-

[16] Las fuentes aztecas —como los *Cantares mexicanos* (1985: f. 2r, 136-137), Román y Zamora (1897, 178), Molina o Sahagún (1972, 134-135)— presentan concepciones similares bajo el nombre de *teyolia* o *yolia*, pero no las describen con tal claridad y precisión.

teras Holmes: 1961a, 296). Para los tzeltales, aun cuando el *ch'ulel* se localice en el corazón, éste puede abandonar el cuerpo tanto por la boca como por la coronilla (Pitarch: 1996a, 187). Los chontales creen que el *wahma kitine* se ubica tanto en el aliento como en el corazón (Carrasco: 1960, 110), mientras que, en opinión de los choles, el *ch'ulel* "está en nuestros brazos, en nuestras piernas, en todo nuestro cuerpo" (Whittaker y Warkentin: 1965, 89). Todo esto sin mencionar que tanto los tzotziles como los tzeltales piensan que el *ch'ulel* puede residir al mismo tiempo en el cuerpo humano y en un lugar mítico, ya sea el Cielo o una "montaña sagrada" denominada Ch'iibal (Page Pliego: 2002, 179; Pitarch: 1996a, 187).[17]

Algo semejante parece suceder también entre los indígenas oaxaqueños, pues muchas veces el mismo vocablo que alude al corazón se refiere a otras zonas aledañas. El *tiye* de los chatinos significa "pecho, estómago, corazón" (Pride y Pride: 2004, 189). El *tsei* de los chinantecos alude tanto al corazón como al pecho en general (Skinner y Skinner: 2000, 359). Para los mixes, el término *joot*, del que deriva *joot animi*, "alma", designa al mismo tiempo al hígado y al corazón (Schoehhals y Schoehals: 1965, 211, 220, 276),[18] mientras que la raíz *lajʒ* de los zapotecos aparece tanto en *lastoo*, "corazón", como en *lasto guij*, "hígado" (Stubblefield y Miller: 1991, 158). Al mismo tiempo, podemos mencionar que, para los huaves, el principio vital se distribuye por el cuerpo a través de la sangre (García y Oseguera: 2001, 71). Entre los mixes, encontramos dos tipos de creencias al respecto: por un lado, estarían quienes consideran que el *joot* se localiza al mismo tiempo en la sangre, el corazón y los riñones; por el otro, tendríamos a quienes suponen que tal entidad se encuentra desdoblada en siete o catorce partes difundidas por todo el cuerpo (Lipp: 1991, 44). Por último, podemos mencionar que, aparentemente, también los popolocas opinan que el ánima-corazón se localiza en la sangre, pues uno de los medios más comúnmente usados para determinar su presencia o ausencia en el organismo es tomar el pulso (Abell: 1970, 82).

En otomí, la palabra que designa al corazón se refiere igualmente al estómago (Galinier: 1990, 623-626). Entre los purépechas existen tanto quienes ubican al *mintʒita* en la cabeza como quienes lo sitúan en el corazón y la sangre (Gallardo Ruiz: 2005, 83-90). Para los rarámuris, el ánima que radica en el corazón se distribuye simultáneamente por todo el cuerpo, concentrándose en puntos vitales

17 Es interesante notar que, para los zoques, es el ánima-calórica la que existe simultáneamente en el cuerpo y la montaña (Lisbona Guillén: 1998a, 22-26).

18 Lipp (1991, 43-44) explica que dicha entidad "se localiza en el corazón, pero el término *hot* comprende tanto al corazón como al estómago y el hígado, *ni: hot*".

específicos (Merrill: 1992). En lo tocante a los huicholes, los datos disponibles parecen indicar que el ánima-corazón no se limita a dicho órgano, sino que, en ocasiones, parece confundirse con el *kupúri*, "mollera" (Furst: 1972, 11).

De este modo, podemos ver que aquello que se asocia al corazón no es un elemento unitario sino una suerte de flujo anímico, que se difunde por diversas partes del cuerpo.

Vemos en la tabla 4 que, en un número considerable de casos documentados, los indígenas contemporáneos suponen que son tales elementos los que viajan al mundo de los muertos tras el deceso del individuo.[19] Tal como lo ha mostrado López Austin (1996, I, 363-366, 375-377; 1994, 218-219), tras la muerte, la entidad residente en el corazón debía pasar por un proceso de purificación, más o menos penoso según las cualidades y el comportamiento de las personas, que concluía en su almacenamiento y posterior reutilización dentro de un nuevo ser de la misma clase. Así, el componente anímico en cuestión se liberaba de toda su historia personal para convertirse en una especie de semilla renovada y lista para vivir otra vez.

Un informante náhuatl contemporáneo de la región de Huachinango expresa con claridad la pervivencia de estas creencias:

> El espíritu que yo tengo no se puede cambiar, solamente que me muera yo, entonces el espíritu se va. Cuando muera, este cuerpo se queda y el espíritu se va, y va a volver... reposa un rato y vuelve... va a escoger su día. Yo nací en 2 de noviembre, el mero día de los santos, ahora cuando se termine mi vela, se termine mi espíritu, se termine mi cuerpo que se queda aquí... si no hice cosas graves aquí en la tierra, al año otra vez viene a nacer [el espíritu], pero ese mismo día el 2 de noviembre, para que levanten la mesa... porque el espíritu no puede cambiar... es un don que es una herencia que se viene usando [...]. Por eso es que la gente se muere, sólo queda en reposo, su cuerpo se acaba y su espíritu sigue, vuelve a nacer en otro cuerpo, nace en un niño nuevo y vive otras cosas (Rodríguez González: 2002, 88).[20]

[19] No obstante, cabe aclarar que, en la opinión de los cakchiqueles de Panajachel, "sólo el espíritu del corazón deja el cuerpo durante la vida y, tras la muerte, muere. El otro es inmortal" (Hinshaw: 1975, 105).

[20] Dicha mención hace referencia a la muy común creencia en que una vela en el cielo o el inframundo marca la duración de la vida de las personas. Véanse Guiteras Holmes (1965, 248) y Lipp (1991, 152) sobre la *hora*.

Al igual que los nahuas, los mayas de Chiapas consideran que, tras la muerte, tales entidades son limpiadas de toda historia personal y reinsertadas en un nuevo individuo. Un informante tzeltal explica que el ánima regresa, "pero la apariencia cambia y nunca vuelve uno a ser uno como fue" (Villa Rojas: 1990, 633), mientras que, según Guiteras para los tzotziles "el *ch'ulel* de un recién nacido es tabula rasa, desprovisto de toda característica que pudiera asociarlo a su encarnación anterior" (Guiteras Holmes: 1961a, 297). Los huicholes, por su parte, dicen que, al morir, "el alma desanda su vida entera, reviviendo una por una todas sus experiencias desde el nacimiento hasta la muerte" (Furst: 1972, 38).[21]

Sabemos que en los ritos funerarios de los antiguos mesoamericanos se solía depositar, como sustituto del corazón, una pequeña piedra en la boca del difunto cuyo valor variaba en razón del estatus social del personaje (*cf:* III, 45; Motolinia: 1971, 304; Las Casas: 1967, II, 462). Ragot (2000a, 80) propone que dicha piedrezuela, conservada como reliquia por los familiares del difunto, actuaba simplemente como representante del corazón, lo cual, aunque es casi tan obvio como que las entidades anímicas representan al sujeto, no explica por qué tal objeto habría de fungir como reliquia. López Austin (1996, I, 373-375) afirma, apoyándose en Ximénez (1957, I, 111), que el corazón de piedra no era colocado en la boca después de la muerte sino en el momento mismo de la expiración. Esto se hacía con la intención de captar en ella una parte del *yolia* del difunto. Este tipo de creencias parece haberse conservado entre los huaves, quienes consideran que el "alma" de sus antepasados reside en el altar doméstico (García y Oseguera 2001, 85).

Por lo tanto, podríamos pensar que la entidad residente en el corazón se encuentra tan íntimamente ligada a la persona que su separación del cuerpo implicaría el deceso inmediato del individuo. No obstante, encontramos una serie de relatos en los que se dice que no sólo dicho elemento puede abandonar el cuerpo bajo determinadas circunstancias, sino que incluso puede permanecer un tiempo prisionero de ciertos seres sobrenaturales sin que ello produzca necesariamente la muerte.

Así, por ejemplo, un curandero de la región zoque, llamado Fabián, declaró "que habiendo nacido de espanto la enfermedad, como le informaron, se le fue

[21] Claro que esto no excluye la posibilidad de que en algunos casos dicho principio vital terminara por ser destruido en el Mictlan. A diferencia de lo que sucede con los nahuas y los mayas, el destino del ánima-corazón entre los oaxaqueños es un tanto confuso. Trataremos con mayor detalle este tema en la sección dedicada al aliento vital.

al dicho Agustín su corazón y su *tunal*" (AHDCH: 1721, 7r-8v; Aramoni Calderón: 1992, 260). Aunque esto es poco usual en pueblos nahuas, los indígenas de la Sierra Norte de Puebla consideran que, tras haber sufrido una caída o una fuerte impresión, el *yolia* y el *tonalli* abandonarán el cuerpo, provocando con ello aquella enfermedad conocida como *susto* (Segre: 1987, 85). En las proximidades de la capital del mismo estado se piensa que no sólo esta entidad puede desprenderse accidentalmente del organismo, sino que además lo hace cotidianamente mientras el cuerpo duerme. De tal suerte, "la experiencia vívida y profunda de los sueños constituye la prueba fehaciente de los paseos nocturnos del alma" (Fagetti: 1996, 85-86). Los amuzgos, los huaves, los zapotecos, los mochó, los tzotziles, los tzeltales, los chontales y los chatinos creen igualmente que el ánima del corazón puede abandonar el organismo sin provocar ello el deceso instantáneo del sujeto (Garnung: 2000, 31; García y Oseguera: 2001, 74; Fuente: 1977, 265; García Ruiz: 1987, 276; Page Pliego: 2002, 178-179; Pitarch: 2000, 34; Carrasco: 1960, 110; Bartolomé y Barabas: 1982, 123).

Para dicha aparente contradicción, podemos ofrecer tres proposiciones: 1. Que no exista una matriz común ni continuidad posible en las concepciones anímicas mesoamericanas. 2. Que, tras la conquista, las concepciones anímicas se hayan modificado tanto que sus características se hayan confundido. 3. Que la entidad residente en el corazón sea un elemento múltiple y que aquello que se desprende durante la vida no sea lo mismo que, al separarse del cuerpo, provoca la muerte.

Conocemos algunos textos antiguos que parecen sugerirnos que, cuando menos, los nahuas veían al *yolia* como integrado por elementos de diferente naturaleza. En primer lugar, encontramos que, en las ya mencionadas citas de los informantes nicaraos de Bobadilla sobre el *yulio*, se describe al corazón tanto como "algo que parece una persona" como bajo la imagen de un "aliento que sale por la boca" en el momento de la muerte (Fernández de Oviedo y Valdés: 1840, 27-36; McKeever Furst: 1995, 42-44). Al mismo tiempo, encontramos que, de acuerdo con Durán (1967, II, 54), aquello que se ofrendaba al sol en el sacrificio por cardioctomía era "el vaho", lo que implicaría igualmente la presencia de algo gaseoso en el corazón.[22] En segundo lugar, el *Códice florentino* (1950-1963, IX, 25) comenta sobre un ave conocida como *yollotototl* "ave del corazón"; "vive el Teotlixco [Frente a los Dioses], hacia el mar del suroeste [...]. Se le llama ave del corazón. Así, aquellos hombres dicen que, cuando morimos, [el *yolloto-*

[22] "El *papa* le cortaba el pecho y le sacaba el corazón y lo alzaba con la mano todo lo que podía extender el brazo a lo alto y daba el vaho al sol" (Durán: 1967, II, 54).

totl] encarna nuestros corazones".[23] Asimismo, conocemos un pasaje en el que, para señalar su ineptitud, los informantes de Sahagún (*ibidem*, x, 25) indican que el mal pintor "tenía un pájaro dormido en su corazón".

De este modo encontraríamos a la entidad residente en el corazón desdoblada en tres aspectos diferentes: un elemento etéreo, un ave y un ente antropomorfo.

Hoy en día localizamos la creencia en aves del corazón entre los nahuas de Milpa Alta, Morelos y Puebla, los tzotziles, los tzeltales de Cancuc, los mixes[24] y los lencas (Madsen: 1960, 30; Lewis: 1960, 278; Álvarez Heydenreich: 1987, 99-100; Fagetti: 1996, 104-106; Romero López: 2003, 87; Guiteras Holmes: 1965, 244; Pitarch: 1996a, 187; Figuerola: 2005, s/n; Lipp: 1991, 43; Chapman: 1985, 204).[25] Observamos elementos gaseosos vinculados con el mismo órgano entre los nahuas de Morelos y Puebla, los otomíes, los totonacos, los huaves, los choles, los tzotziles y los chontales (Álvarez Heydenreich: 1987, 99-100; Fagetti: 1996, 104; Galinier: 1990, 626; 1979, 429; Silva: 1972, 88; García y Oseguera: 2001, 74; Whittaker y Warkentin: 1965, 88-89; Guiteras Holmes: 1961a, 296; Carrasco: 1960, 110). Encontramos la creencia en ánimas antropomorfas ligadas al corazón entre los nahuas de la Sierra Negra, los mochós, los tzotziles, los tzeltales y los chontales (Romero López: 2003, 87; García Ruiz: 1987, 276; Page Pliego: 2002, 178; Pitarch: 1996a, 188; Figuerola: 2005, s/n; Carrasco: 1960, 110). El hecho de que los pocomchis prehispánicos y los lencas contemporáneos tengan una entidad anímica denominada "semejanza" o "semejante" pudiera indicarnos la existencia de una creencia similar; el problema es que las fuentes no aportan ningún dato que pueda ayudarnos a determinar su ubicación.[26]

No obstante, ello no implica que el ave, el aliento y la silueta antropomorfa del corazón deban ser considerados como componentes anímicos distintos; a nuestro parecer, se trata simplemente de diferentes aspectos de una misma enti-

23 Aunque pudiera pensarse que se trata de una transformación, cabe remarcar que, en este párrafo, el término empleado no es *cuepa* "tornar" sino *ixiptlatia* "representar".

24 Para los mixes, el ánima del corazón no es exactamente un ave sino que tiene la forma de "sol pero con alas como de pájaro" (Lipp: 1991, 43).

25 En la Sierra Negra se afirma tanto que *toanima* tiene forma de zopilote o mariposa, según el género, como que es como la persona misma, "sólo que es puro espíritu" (Romero López: 2003, 87). Según lo que menciona Ariel de Vidas (2003, 252), los teenek consideran que el ánima del corazón se asocia a un angelito mientras que es el ánima de la cabeza la que tiene forma de ave.

26 El hecho de que los totonacos de la sierra imaginen al "alma" como un diminuto personaje parece más bien estar ligado a la influencia europea, pues, además de que tales representaciones no son comunes en Mesoamérica, las imágenes de este tipo eran frecuentes en el occidente medieval (véanse Ichon: 1973, 205; Baschet: 2000).

dad. Claro que esta multiplicidad de figuras nos abre nuevamente la interrogante: ¿cuál de ellas es la que viaja al inframundo y cuál se desprende del cuerpo durante la vida?

Por lo que sabemos sobre las creencias tzotziles y tzeltales contemporáneas, podemos imaginar que el ave del corazón representa el aspecto más frágil de dicha entidad y, por consiguiente, la que, encarnando al corazón, se destruye a consecuencia del ataque de brujos y entidades sobrenaturales.[27] Hemos dicho que la parte etérea era absorbida por aquella piedra que se conservaba como reliquia bajo el piso de la casa o el altar familiar; y, en el caso de los sacrificados, la que se ofrendaba a los dioses. El problema es que los informantes de Bobadilla señalan tanto a "una como persona" como al "aire que les sale por la boca" como las partes que se dirigen a donde están ese hombre y mujer. A nuestro parecer, si fuera necesario elegir entre una de las dos, tenderíamos a seleccionar la parte antropomorfa, pues ello concuerda con la idea de que en el inframundo se sigue teniendo forma humana —"allá está como una persona"—. A ello podemos añadir que, entre los tzotziles, para quienes el *ch'ulel* tiene tanto el aspecto de un aire y un ave como el de una silueta antropomorfa, se dice que tal entidad anímica "va con la forma del cuerpo al Winahel [en el Cielo]" (Guiteras Holmes: 1961a, 150).

LO FRÍO Y LO CALIENTE: EL *TONALLI*, LA SOMBRA Y EL *IHIYOTL*[28]

Como sabemos, diversas fuentes, entre ellas el *Códice florentino* (IV, 202-204) y Landa (1959, 44), mencionan la existencia de un baño ritual en el que, entre otras cosas, se reactualizaba la introducción de las diversas entidades anímicas en el cuerpo del neonato.[29] Sin embargo, un detalle poco conocido es que, según la versión de Ruiz de Alarcón (1994, 26), dicha práctica no sólo implicaba el contacto con el agua sino también con el fuego:

[27] Figuerola (2005, s/n) menciona la creencia en ciertos seres que devoran al ave del corazón provocando con ello la enfermedad y la muerte de su propietario. "En cierta ocasión, Manuel [un informante tzotzil] describió al alma que es comida como un pájaro o un ave de corral" (Guiteras Holmes: 1965, 244). En otros casos se piensa que una persona está dotada de dos entidades-corazón; una de ellas muere junto con el cuerpo —o es comida por el *nagual*— y la otra viaja al Más Allá y regresa anualmente a la tierra el Día de los Fieles Difuntos (Gossen: 1975, 450; Villa Rojas: 1990, 629).

[28] Encontramos versiones preliminares de este trabajo en *Cuicuilco* (Martínez González: 2006e) y *Anales de Antropología* (Martínez González: 2007b).

[29] Véase el texto de López Austin (1994, 210), para un análisis detallado del simbolismo de dicho ritual.

> Los indios sacaban al cuarto día del aposento al recién nacido, y juntamente con el fuego [que lo había calentado desde su venida al mundo], dábanle con él cuatro vueltas a la cabeza. Pues cuando le daban las cuatro vueltas a la cabeza, dándole dos de un lado y dos del otro, le ponían el nombre que había de tener [...]. Otros diferenciaban en que esta imitación del bautismo la hacían con agua, lavando la cabeza del niño al cuarto día y poniéndole su nombre [...]. Toda esta superstición del fuego y el agua la encomendaban al sabio que tenía por oficio ser médico.

Así, si las informaciones aportadas por Alarcón fueran correctas, el agua y el fuego se encontrarían igualmente asociados a la introducción de las entidades anímicas y la imposición de un nombre. Al mismo tiempo, la presencia de estos dos elementos en el ritual nos permite suponer que, en la conformación del sujeto, entraban en juego componentes de naturaleza opuesta y, muy probablemente, complementaria. En otras palabras, lo ígneo y lo líquido en el rito debieron haber fungido como alusiones metafóricas de las cualidades de los componentes cuya introducción se reactualizaba.

Aun cuando se trata de creencias muy variables, parece ser que, de una u otra forma, los pueblos mesoamericanos imaginaban al cuerpo como receptáculo de fluidos anímicos fríos y calientes que, para el correcto funcionamiento del ser humano, debían mantenerse en equilibrio. Al respecto, encontramos algunos datos entre los pueblos indígenas contemporáneos. Entre los mayas se cree que hay personas frías y calientes, siendo, cuando menos, el exceso de calor una cualidad que puede causar daño tanto a sí mismo como al entorno.[30] Un informante tzotzil parece aludir a la necesidad de equilibrio entre ambos elementos cuando

30 Entre los mayas se cree que las personas calientes tienen una cualidad llamada *kinam*; "por *kinam* se entiende el flujo especial que mana de ellas y que las hace distintas de las demás; tal emanación es la que ahuyenta a las abejas y la que hace que esas personas resulten de influencia nociva para personas y animales. Las personas con *kinam* son las más propensas a causar *ojo*" (Villa Rojas: 1987, 381). Los mayas de Magdalena, Guatemala, consideran que, "para estar en buena salud, se debe tener cierto grado de *calentura*; esto es un indicio de fortaleza. Pero mucha calentura, sobre todo cuando ésta está localizada, puede causar una enfermedad" (Adams: 1952, 23). Cabe aclarar que, aun cuando debe haber un equilibrio entre los influjos calientes y fríos, internos y externos, el "frío" no puede ser considerado como un componente anímico, pues, además de que éste es comúnmente visto como causante de enfermedades, se suele pensar que la condición natural del cuerpo es caliente: "el frío es siempre una señal de enfermedad, ya sea como hecho comprobado o una amenaza" (Adams: 1952, 23). Esto no implica que no puedan existir componentes anímicos fríos sino tan sólo que su función vital no se reduce a la frialdad y que, en el equilibrio entre ambas partes, es lo cálido lo que tiende a prevalecer.

señala que "sólo se tiene un cuerpo al que Dios le dio fuerza, al que le mandó el calor y el frío, pero no en exceso, porque requiere de ambos para su sobrevivencia" (Page Pliego: 2002, 175). Los popolocas de San Felipe, estado de Puebla, "dicen que el cuerpo humano sano se encuentra en una relación armoniosa de influjos calientes y fríos internos y externos" (Jäcklein: 1974, 266). Los nahuas de la Sierra de Zongolica y la Sierra Norte de Puebla consideran que, entre los distintos componentes anímicos de la persona, "el *ecahuil* es de naturaleza fría y el *tonal* de naturaleza caliente" (Rodríguez López: 2000, 181; Duquesnoy: 2001, 435-453; Signorini y Lupo: 1989. Véase también López Austin: 1994, 211).

El *tonalli* y el calor vital

Así como en la época prehispánica el *tonalli* era imaginado como una materia luminosa y brillante,[31] en la actualidad dicho elemento es pensado como una suerte de calor corporal que aporta al hombre la energía necesaria para actuar (Goloubinoff: 1994, 577; Duquesnoy: 2001, 443; Sandstrom: 1991, 247). Al parecer, la creencia en componentes calóricos se encontraba igualmente presente entre los quichés, pues en el *Popol Vuh* (1971, 177) se dice sobre los dioses patronos "grande era su calor".[32] Es posible que sea en este mismo sentido que el término mixteco *ini*, "calor, corazón", es traducido por "espíritu que da vida" en el *Vocabulario* de Alvarado (1962).

Sandstrom (1991, 247) explica claramente la lógica según la cual el *tonalli* distribuye la energía al individuo entre los nahuas de la Huasteca:

> Cada ser humano contiene en sí una chispa de la energía divina que hace vivir al mundo. En última instancia, esta energía deriva del sol, *toteosij*. Una gran parte de la energía solar llega a nosotros bajo la forma de un calor corporal

[31] Ruiz de Alarcón (1900, 197) dice que para determinar si un niño había perdido su *tonalli* los indígenas "ponen un vaso hondo con agua en el suelo y sobre él ponen al dicho niño para juzgar según lo que pareciere en el agua [...]. Y si en ella ven el rostro del niño oscuro como cubierto con alguna sombra, juzgan por cierta la contrariedad y ausencia de su hado y fortuna, y si en el agua parece el rostro del niño claro dicen que el niño no esta malo". Los sustantivos derivados del verbo *tona*, "irradiar", aparecen en las fuentes antiguas con los siguientes significados: irradiación, calor solar, estío, día, signo del día, destino de la persona por el día en que nace, "alma y espíritu", cosa que está destinada o es propiedad de determinada persona (Molina: 2000; López Austin: 1996, v. 1, 223; De Pury: 2003, comunicación personal).

[32] Cuando Edmonson (en *Popol Vuh*: 1971, 177) traduce "*great was their sun*" parece olvidarse de que la palabra *q'ih* no sólo significa "sol" sino también "día y calor".

> que los nahuas llaman *tona* o *tonatl* [...]. Una vez en el cuerpo, este calor se transforma en *chicahualiẓtli*, un término náhuatl que designa a una suerte de energía o fuerza que da a los humanos el vigor y la fuerza para actuar. Esta energía es transportada por la sangre (*estli*, en náhuatl), y renovada cuando se consumen los alimentos, en particular el maíz.

Así, transportado por la sangre, el *tonalli* difundiría el calor vital tanto al corazón, sede del *yolia*, como al resto del organismo.[33] De hecho, es posible que sea a causa de su concentración en dicho órgano que los nahuas contemporáneos de Milpa Alta consideran que el *yollotl* es caliente durante la vida y frío tras la muerte (Madsen: 1960, 167). Sus símiles de la Sierra Negra opinan que una de las doce partes del *tonalli* radica en el músculo cardiaco (Romero López: 2006, comunicación personal). Los chatinos afirman que el *tyi'i*, "calor", se localiza en este mismo punto (Bartolomé y Barabas: 1982, 123), mientras que los tzotziles y los tzeltales sostienen que algunas personas tienen el corazón más caliente que otras (Gossen: 1975, 449; Pitt-Rivers: 1971, 12). Es posible que tales creencias se encontraran igualmente presentes entre los tlaxcaltecas del siglo XVI, pues Muñoz Camargo (1998, 101) señala que cuando se extraía el corazón de una victima sacrificial "aún no se le habían acabado de enfriar los espíritus vitales".

Hoy en día encontramos la creencia en elementos calóricos que aportan al individuo la fuerza y la energía necesarias para actuar entre los teenek, los tzotziles, los tzeltales, los mochó, los mixtecos, los huaves, los chatinos y los nahuas

33 Los nahuas de Cuetzalan afirman explícitamente que la fuerza del *tonalli* es portada por la sangre (Aramoni Abbat: 1990, 33), mientras que sus similares de Pajapan suponen que una hemorragia podría ser causa de la pérdida del *tonalli* (García de León: 1969, 288). Los tzotziles hablan de la "fuerza de la sangre" (Guiteras Holmes: 1961a, 297). Para los mixtecos, "la sangre es el principio 'caliente' vital [...]. La falta de fuerza es atribuida a una débil circulación sanguínea (Flanet: 1977, 103-104). Los chortis creen que "la sangre es el agente que mantiene al cuerpo caliente y que trasmite la fuerza a todas sus partes". Es posible que los aztecas también hayan creído que la sangre contenía *tonalli*, pues, además de que se ofrecía este líquido a los dioses, la sangre de los recién nacidos parece haber estado cargada de cierta fuerza anímica. De acuerdo con Las Casas (1967, II, 227-228; López Austin: 1997, 243-244) y Ximénez (1929, I, 90), el cordón umbilical era cortado con un cuchillo de obsidiana nuevo sobre una espiga de maíz que permanecía ligada al individuo a lo largo de su vida. Sus granos eran conservados para un cultivo especial del cual los padres utilizaban los frutos para preparar el primer atole bebido por el infante. En lo siguiente, un sacerdote conservaba el maíz hasta que la persona, habiendo llegado a la edad adulta, lo sembrara y ofrendara su cosecha a los dioses en los momentos clave de su vida. Esta misma práctica fue observada por Guiteras Holmes (1965, 248) entre los tzotziles. Se dice que "si la cosecha [obtenida de la milpa llamada 'la sangre de la criatura'] es abundante, la familia se regocijará; si es magra sus miembros se entristecerán y dirán oraciones".

de diversas regiones (Ariel de Vidas: 2003, 248; Vogt: 1969, 369; Holland: 1963a, 264; Page Pliego: 2002, 176, 177; Flanet: 1977, 103; García Ruiz: 1987, 276; García y Oseguera 2001, 71; Kelly: 1956, 82; Sánchez y Díaz: 1978, 220, 221; Goloubinoff: 1994, 577; Duquesnoy: 2001, 443; Sandstrom: 1991, 247; Aramoni Abbat: 1990, 33; García de León: 1969, 288). Entre los tzotziles se piensa que el embrión se encuentra frío durante el embarazo, en el nacimiento comienza a calentarse, se vuelve más caliente conforme el individuo envejece y alcanza la temperatura más alta justo antes de la muerte (Gossen: 1975, 449; Page Pliego: 2002, 171). Los chinantecos creen que el poder sobrenatural de los ancianos es producto de la acumulación de calor corporal a lo largo de sus vidas (Oliveras de Ita: 2007, comunicación oral).[34] Los nahuas de la Sierra Negra opinan que, con la edad, el *tonal* se va haciendo más caliente, alcanzando su máxima temperatura alrededor de los cuarenta años; los niños y los viejos son seres fríos (Romero López: 2006, comunicación personal). Aparentemente, también los nahuas prehispánicos pensaban que con la edad se adquiría mayor calor corporal. Al respecto, menciona Zurita (1941, 105) que le permitían beber pulque —un alimento considerado como frío— "a los viejos que pasaban de cincuenta años, porque decían que éstos tenían necesidad de él".

Entre los quichés se dice que la sangre caliente es "fuerte" y la fría "débil" (Marshall: 1986, 134). Según Guiteras Holmes (1961a, 306), para los tzotziles el calor está ligado a la edad, la masculinidad y los cargos asumidos. Los tzeltales suponen que la mayor intensidad calórica de un individuo se encuentra asociada al poder y la salud personal, siendo la pérdida del calor corporal un evento capaz de producir la muerte. Al respecto, Pitt-Rivers (1971, 12) comenta "todo individuo posee un mínimo de potencia espiritual que, cuando se extingue, provoca la muerte; la suerte de la persona depende de ella [...]. Esta cualidad se expresa en tzeltal por una palabra *k'al*, que significa calor". Los teenek creen que los hombres son calientes y trabajadores y las mujeres frías y flojas. Suponen igualmente que cuando una mujer tiene la regla se le calienta el cuerpo y no debe beber agua fría, porque su sangre podría coagularse debido al choque de temperaturas opuestas. Al mismo tiempo, la tristeza hace que aumente la temperatura de la sangre, de tal suerte que una persona deprimida podría provocar enfermedades a los menores (Ariel de Vidas: 2003, 248). Paralelamente, los nahuas de la Sierra Negra opinan que las mujeres suelen ser frías la mayor parte del tiempo y, sólo

34 Durante la plática que presentó en la XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología.

durante el embarazo, alcanzan una gran temperatura (Romero López: 2006, comunicación personal).

No obstante, este calor corporal no sólo está relacionado con la vitalidad sino también con el poder sobrenatural; "en comparación con otros, algunos chamulas son política, económica o espiritualmente dominantes; ellos tienen los corazones más calientes" (Gossen: 1975, 449).

Ya hemos dicho que en la creencia teenek y maya el exceso de calor puede emanarse como un elemento patógeno y provocar diversas clases de males a quienes circundan al sujeto. Aparentemente, en el concepto pame, el *mal de ojo* se encuentra igualmente asociado al exceso de calor, pues, de acuerdo con Chemin Bässler (1984, 211), para tratar este padecimiento es preciso hacer uso de hierbas frías. Para los chatinos, existe la creencia en que el calor febril, *tyique*, puede provocar la enfermedad al terapeuta que lo atiende (Bartolomé y Barabas: 1982, 134). En el mismo orden de ideas, los mayas guatemaltecos suponen que el *mal de ojo* —que, por cierto, resulta en el sobrecalentamiento del corazón— es producido por seres de "sangre fuerte" o de naturaleza caliente; entre los últimos encontramos a los recién casados, los adúlteros y los perros copulando (Adams: 1952, 34; Marshall: 1986, 162, 170). Los quichés también creen que un aumento calórico puede ser causado por hacer el amor y sentir enojo o envidia (Marshall: 1986, 126).[35]

Aparentemente, también los mexicas creían que la fuerza del *tonalli* derivaba del sol, pues el *Códice florentino* (IV, 198) explica que aquel que tiene un *tonalli* débil "no llegará a viejo. Sólo resistirá un poco. [El *tonalpohuque* decía] —*¡Consideren! El sol estaba sólo roto cuando él nació*". Es probable que los zoques, los triquis y los chatinos actuales tengan ideas comparables, ya que los términos por los que habitualmente se traduce el concepto "alma", *jama*, *güi*, *tyi'i*, significan "día", "sol" o "calor" (Lisbona Guillén: 1998a, 22-26; Wonderly: 1946, 98; Good: 1979, 58, 69; Bartolomé y Barabas: 1982).

No obstante, todo parece indicar que el primer calor vital no se fijaba al individuo sino hasta el día de su baño ritual. Los informantes de Sahagún (*CF:* IV-V, 111; *HG:* 1956, 361; Ruiz de Alarcón: 1984, 26; López Austin: 1996, I, 230) mencionan:

> Durante cuatro días cuidan bien el fuego; en ningún tiempo se apaga; están encendidos los carbones; están encendidas las brasas; están muy encendidas las brasas. Se está soplando; lo hacen reavivarse; así puede estar avivándose. Y

35 Volveremos a ocuparnos del *mal de ojo* en el capítulo dedicado al *mal nahualli*.

> nadie puede tomar fuego de allí. Y si alguno quiere tomar fuego de allí, del hogar, no se lo dan, para que no le robe la fama al niño que nació, hasta que terminen cuatro días, o tantos días como tarden en ofrecerlo al agua.[36]

Aparentemente, el *tonalli* se encontraba distribuido por todo el organismo; es tal vez a causa de ello que en la época prehispánica se procuraba recuperar todos los restos de la cremación del cuerpo de un señor para colocarlos en un cofre que podía ser enterrado o conservado en el interior de estatuillas, en un templo o casa. Esta ceremonia era llamada *quitonaltia*, "darle *tonalli*" (Las Casas: 1967, II, 462; Sahagún: 1988, VI, 373; López Austin: 1996, I, 234, 368; McKeever Furst: 1995, 69). En la época actual, los tzotziles y los nahuas consideran que las uñas, el pelo, los orines y todo lo que ha estado en contacto con el cuerpo contienen "calor" (Page Pliego: 2002, 171; Guiteras Holmes: 1961a, 298, 302; Romero López: 2006, comunicación personal).

Como elemento vital, la pérdida del *tonalli*, causada en la mayoría de los casos por una caída o una fuerte impresión, provocaba la enfermedad, y su ausencia prolongada, la muerte (véanse Ponce: 1965, 131-132; Ruiz de Alarcón: 1984, 161). Aunque se trata de componentes anímicos de características variables, la creencia en entidades que abandonan el cuerpo a causa de un susto parece ser una idea común a la mayoría de los grupos mesoamericanos. La encontramos entre los mixes, los kekchíes, los pames, los totonacos, los nahuas, los huaves, los rarámuris, los mochó, los tzotziles, los tzeltales, los amuzgos, los quichés, los chontales, los mazatecos y los chatinos (Lipp: 1991, 44; Carson y Eachus: 1978, 45-49; Chemin Bässler: 1984, 209-211; Córdova Olivares: 1990, 25; Ichon: 1973, 176; Rodríguez González: 2002, 44; Rodríguez López: 2000, 181; García de León: 1969, 288; Álvarez Heydenreich: 1987, 101; Carrasco: 1960, 110; García y Oseguera 2001, 74; Bennett y Zingg: 1935, 323; García Ruiz: 1987, 276; Page Pliego: 2002, 178; Pitarch: 2000, 34; Garnung: 2000, 31; McLean: 1984, 399; Incháustegui: 2000, 137; Bartolomé y Barabas: 1982, 123). Aunque en los documentos sobre los pames no se explica qué tipo de entidad es la que se pierde durante el susto, es muy posible que se trate de un componente anímico parecido al *tonalli,* pues para el tratamiento de dicho mal se recomienda el uso de "plantas calientes"; de modo que, habiéndose perdido el elemento calórico interno se debe recurrir a fuentes de calor externas (Chemin Bässler: 1984, 209-211). También resulta claro que,

[36] Al parecer, ésta es una práctica de origen yutoazteca pues, entre los seris y los luiseño contemporáneos, tras el nacimiento del niño, se enciende un fuego que no debe ser usado para cocinar ni para encender otros hogares (Griffen: 1959, 22; Stedman Sparkman: 1908, 214).

para los teenek y los quichés, el *susto* implica la pérdida de un elemento calórico, pues se supone que en tales circunstancias "se siente un viento frío que entra por esa chimenea [de la coronilla]" y "la sangre se enfría mucho" (Ariel de Vidas: 2003, 254; Adams: 1952, 30; Marshall: 1986, 126).

Además del intercambio del elemento perdido por el componente anímico de un animal, Ponce (1965, 125, 132) menciona que, para reintegrar el *tonalli* a quien lo había perdido, se hacía una raya con *picietl* —tabaco silvestre— desde la punta de la nariz hasta la comisura del cráneo, y que se ponía una "falsa medicina" a los niños en la parte más alta de la cabeza, lo que, tomando en consideración que durante el baño ritual se vertía agua en la coronilla, o se le sahumaba, tiende a señalar a dicho punto como lugar de concentración del *tonalli*. Uno de los informantes nahuas de Duquesnoy (2001, 420) afirma que "el *tonal* se localiza en el centro de la cabeza. Es para que aproveche el sol". Lupo (2001, 358), Aramoni Abbat (1990, 35) y Sánchez y Díaz (1978, 221) presentan datos semejantes, lo que parece concordar con el hecho de que, entre los huicholes, una de las principales entidades anímicas recibe el nombre de *kupúri* "mollera" (Furst: 1972, 10-11). Uno de los términos empleados por el *Códice florentino* (IV, 43; Siméon) para referirse a la coronilla es *quateyollotl*, que significa "corazón de la cabeza", lo cual podría indicarnos que dicha parte era pensada como su punto más importante.[37] Como se ve en la tabla 3, la cabeza es también un centro anímico de importancia para los purépechas, los totonacos y los teenek contemporáneos.

Por último, cabe mencionar que, en diversos grupos nahuas contemporáneos, se supone que el *tonalli*, u otro componente anímico, puede también separarse del cuerpo en estados como el sueño, el coito y la ebriedad, siendo la experiencia onírica un producto de las vivencias de tal entidad al vagar libremente por espacios míticos o reales. Como se muestra en la tabla 3, esta función es igualmente atribuida a las entidades anímicas de la gran mayoría de los mesoamericanos. Este tema será tratado con mayor detalle en el capítulo correspondiente al *nahualli* como entidad compañera.

Según el *Códice florentino* (X, 169), son Ometecuhtli y Omecihuatl, la pareja suprema, quienes en el momento de la concepción introducían el *tonalli* en el vien-

37 Como se verá más tarde, la manipulación del cabello, y en especial el cabello de la coronilla, era considerada como un medio para dañar a los enemigos. Los nahuas contemporáneos de la Sierra Norte de Puebla llaman al remolino de cabellos de un niño *icuayolo* "el corazón de su cabeza"; si es doble predice capacidades sobrenaturales (Chamoux: 1989, 310).

tre materno.[38] Sin embargo, los datos con que contamos sugieren que este *tonalli* inicial adquiría un carácter particular según el momento en que se produjeran el nacimiento y el baño ritual. Y es en función del signo en el calendario adivinatorio que se atribuía, entre otras cosas, un nombre al recién nacido durante su baño ritual (*CF:* IV, 202-204). Ruiz de Alarcón (1984, 43) añade que tal denominación era de acuerdo con el dios del día en que se había producido el alumbramiento, mientras que, según Motolinia (1971, 47) y el *Códice Vaticanus* 3738 (1964-66, lám. XXXI, 78), todos los infantes adquirían el nombre de la fecha de su nacimiento siete días después del parto. Sin embargo, McKeever Furst (1995, 81) aclara que "los mexicas no registraban [siempre] sus nombres calendáricos ni en los grabados ni en las pinturas. Lo cual sugiere que [este tipo de denominaciones] era utilizado para la adivinación más que para la identificación".

El nombre y el *tonalli* se encontraban tan estrechamente ligados que se suponía que aquellos que portaban el apelativo de un ancestro heredaban su *tonalli*.[39] Cuando menos entre los nahuas y los tzotziles actuales, y probablemente entre los triquis y los seris, se considera también que los nombres se hallan indisociablemente ligados a alguno de los componentes anímicos (Vogt: 1969, 372-373; Köhler: 1995, 132; Guiteras Holmes: 1961a, 111; García Alcaraz: 1973, 261; Signorini y Lupo: 1989, 62; Griffen: 1959, 22). Es posible que una creencia semejante se encuentre igualmente presente entre los lencas, pues un informante de esta

38 Según el *Códice florentino* (X, 169), "se decía que en el decimotercer cielo nuestros *tonaltin* son determinados. Cuando el niño es concebido, cuando el niño es colocado en el útero, su *tonalli* llega, es enviado por Ometecuhtli". Este evento es igualmente mencionado en un poema náhuatl, donde se dice: "Tú naciste aquí, ¡oh príncipe! Has sido enviado de Omeyocan" (Sahagún: 1969b, 27). Sahagún (*HG:* 1938, III, 113) refiere sobre Ometecuhtli y Omecihuatl: "decían que de aquel gran señor dependía el ser de todas las cosas, y que por su mandato de allá venía la influencia y el calor con que se engendraban los niños o niñas en el vientre de sus madres". El *tonalli* era así, según Graulich (1990-91, 33), "la chispa de vida que descendía en el vientre para volverse niño". Los nahuas de la Sierra Negra consideran que es durante el tercer mes de gestación que el *tonalli* llega al cuerpo, y con ello el feto adquiere su cualidad humana; antes de esto, el útero no contiene más que una rana o renacuajo (Romero López: 2006, comunicación personal).

39 Los informantes de Sahagún (*HG:* 1938, II, 205; *CF:* IV-V, 203-204) dicen: "tal vez le darían el nombre de su abuelo para que le levante el *tonalli*". Entre los totonacos actuales, "el nombre es, de cierto modo, el destino, fijado por el día del nacimiento. Se ve el vínculo que existe entre destino y alma (*li-stakna*) que no son, tal vez, sino una sola y misma cosa" (Ichon: 1973, 177). Según Vogt (1969, 372-373) y Guiteras Holmes (1961a, 302), entre los tzotziles, los *ch'ulel* se transmiten junto con los nombres de pila, convirtiéndose así el heredero de un ánima-nombre en sustituto, *k'esholil*, de su ancestro.

etnia señaló que "el nene lleva el nombre del día en que nace porque así está en el cielo" (Chapman: 1985, 178).[40]

Como lo muestra de manera extensa el libro IV del *Códice florentino*, el *tonalli* condicionaba el destino del individuo y sus características personales. Según Holland (1963a, 264) y Pitarch (2000, 33), el *ch'ulel* de los tzotziles y tzeltales representa los rasgos más característicos de la personalidad individual, mientras que, a juzgar por la traducción presentada por Ara (1986, 26v) —"suerte, dicha, ventura"—, el *ch'ulel* se encontraría igualmente ligado al destino individual. Una opinión que se vería reforzada por el hecho de que, según un informante tzutuhil, "es la suerte de la persona la que determina el espíritu que tiene" (Mendelson: 1965, 96, 98).[41]

Cabe señalar que, a pesar de la relación del *tonalli* con el sol, algunos pueblos mesoamericanos consideran que también la luna tiene un papel importante en la construcción del destino del ser humano. De este modo, encontramos que los totonacos consideran que "solamente después de formado el feto, la Luna, ayudada por Venus, su asistente, va a intervenir para injertar (*ljama*) el destino futuro del niño, 'cambiándole el corazón' [...]. El destino depende, por otra parte, del día de nacimiento" (Ichon: 1973, 171-172). Los zapotecos y los mochó piensan que la luna tiene una influencia especial sobre la suerte según la fase en que se presente en el momento del alumbramiento (Fuente: 1977, 267; García Ruiz: 1987, 277-278). En un cuento tzutuhil se dice que, tras haber capturado a un *nagual*-borrego que robaba pescado, el prisionero dice: "por favor no me maten, es mi destino, mi estrella, mi día lunar, mi nacimiento es que obedezco al salir, entonces no soy culpable" (Batz: 1980, 110). Mientras tanto, para los tzotziles, "una persona débil y enfermiza tiene el antecedente de haber nacido en luna 'tierna' (nueva) o a mitad del cielo entre luna nueva y llena, o bien, en el lapso del amanecer al medio día" (Page Pliego: 2002, 220).

Aparentemente, el destino proporcionado por el *tonalli* era tan definitivo en las acciones del individuo que un indígena comentó al autor del *Códice carolino* (1967, 19): "En mí, yo sé que ciertamente la fecha [de nacimiento] es adversa." No obstante, dichas creencias no implican la total determinación del futuro individual por el signo del *tonalpohualli*, pues sabemos por Sahagún y sus infor-

40 Paralelamente, entre los apaches, "era aceptado que el poder del nombre podía ayudar a un joven a volverse un gran hombre [...]. Por ejemplo, un renombrado cazador podía prometer su nombre a un muchacho que le simpatizara" (Mails: 1974, 60).

41 En las Tierras Altas, es una entidad denominada *nawal* la que, en función de la fecha de nacimiento, determina el destino individual (Tedlock: 1982, 110, 124).

mantes (*HG:* 1938, IV, 324; *CF:* IV, 113) que, cuando un infante venía al mundo en un mal día, era posible modificar su ventura transfiriendo el baño ritual a una fecha de mejor fortuna ubicada dentro de la misma trecena.[42]

El hecho de poder desplazar la fecha del baño ritual posibilita así la existencia de una cierta incertidumbre en torno al destino individual, pues, aunque está claro que el futuro individual está condicionado por el signo del *tonalli*, no siempre es posible saber con certitud cuál de las dos fechas determinó sus cualidades. Ello permite además la formulación de explicaciones *a posteriori* que hacen coincidir los hechos y las creencias; si alguien se vuelve un ebrio es seguramente porque nació bajo 2-Conejo.

Para conservar su *tonalli* en buen estado, el individuo debía honorar a la deidad tutelar de su fecha de nacimiento y respetar las normas morales. Así, los informantes de Sahagún (*CF:* IV, 2; *HG:* 1938, IV, 328) reportan sobre aquel que tenía una suerte favorable:

> Si se volvía ruin y no seguía las normas, no tenía éxito en nada, sus propios actos terminaban por destruirlo, detestándose, traía el dolor a sí mismo; fracasado, perdido por su propia negligencia, se rendía y lastimaba lo que podría haber sido su suerte, su premio y su destino. Entonces ensombrecía, ensuciaba y arruinaba por la inmoralidad su derecho de nacimiento [es decir su *tonalli*].

MacKeever Furst (1995, 77) especifica que, para conservar su *tonalli*, una persona debía seguir "el destino establecido por su signo y respetar el código religioso de comportamiento mexica". Sin embargo, es necesario señalar que se trata de una afirmación completamente infundada, pues el mismo Sahagún (1938, IV, 320) explica que aquellos que nacían bajo signos de mal agüero podían tratar de remediarlo a través de una vida de penitencia plenamente apegada al código moral indígena:

42 Aparentemente, la creencia en el cambio de *tonalli* también fue registrada por Muñoz Camargo (en *Relaciones geográficas del siglo XVI. Tlaxcala:* 1984, 55) en Tlaxcala: "Los niños recién nacidos, los traían a lavar a esta fuente a manera de bautismo, aunque no les daban nombre, porque decían que los niños que aquí se lavaban eran purificados, y limpios de desdichas y malos hados y de otros desastres." Cabe remarcar que el *Códice florentino* (*idem*) también menciona que aquellos que no contaban con los medios para pagar la ceremonia de cambio de signo bañaban a sus hijos el mismo día de su nacimiento.

> Decían que aunque fuese nacido en signo mal afortunado, remediábase por la destreza y diligencia que hacía por no dormir mucho, y ayunar y punzarse, sacándose la sangre de su cuerpo, y barriendo la casa donde se criaba, y poniendo lumbre, y si en despertando iba luego a buscar la vida, acordándose de lo que delante había de gastar, si enfermase o con que sustentase a sus hijos, y si fuese cauto en las mercaderías que tratase: y también remediábase si era entendido y obediente, y sufría los castigos o injurias que le hacían sin tomar venganza de ellas.

Así vemos que, además de actuar como *fuerza* calórica, el *tonalli* fungía como *entidad anímica* íntimamente ligada al devenir, la personalidad y la identidad individual. Más que como un destino, como una parte del individuo que evoluciona conforme el sujeto se desarrolla en el interior de la sociedad. Si una persona era maléfica, su *tonalli* se ensuciaba y arruinaba, mientras que si seguía las normas morales su *tonalli* se volvería aun más fuerte.

El *ihiyotl* y otras ánimas-aliento

De acuerdo con López Austin (1996, I, 212, 258; *cf:* VI, 175-207), el *ihiyotl*, "aliento" o "soplo", puede ser definido como:

> Una materia anímica insuflada por los dioses al principio de la vida del individuo y reforzada después por la respiración [...]. Es el aliento comunicado por Citlalicue, Citlallatonac y los ilhuicac chaneque. La insuflación se producía en el momento en que el niño era ofrecido al agua; pero es de suponer que, como en los casos del *tonalli* y del *teyolia*, se creyese que éste era un segundo nacimiento, y que ya desde el vientre materno la criatura hubiese recibido el aliento vital.

Aparentemente, la creencia en ánimas-aliento se encontraba igualmente presente entre los mayas, pues, aunque en cakchiquel, pocomchi y quiché antiguos se traduce *uxlab* por "aliento" o "espíritu" (Morán y Zúñiga: 1991, 258; Guzmán: 1989, 96; Basseta: 2005, 528), en la traducción de Ximénez (1985, f. 192) dicho término figura tanto como "resuello, respiración", como con el sentido de "esfuerzo, virtud, brío, poder". En maya yucateco (*Diccionario Cordemex:* 1980, 21; Ciudad Real: 1995, 1796), uno de los vocablos que se utiliza para traducir "alma" es *ik'*, "aire o viento [...] anhelito, resuello y soplo que uno echa por la boca [...] espíritu, vida y aliento". Así pues tendríamos que, según lo que se observa en los

vocabularios antiguos, el aliento no sólo estaría ligado a la función respiratoria sino también a la vitalidad, el esfuerzo, la virtud y el poder. La asociación entre aliento y vida figura igualmente en el *Popol Vuh* (1971, 150), donde se dice que los primeros hombres "tuvieron aliento [*uxlab*] y existieron". Más tarde, el mismo texto (*ibidem*, 177) dice acerca de los dioses Tohil, Awilix y Hakavitz: "grande era su calor y grande era su aliento". Dos de los términos usados por Urbano (1990) para traducir el concepto de "alma" o "ánima" poseen significados relacionados con lo gaseoso: *nôhia*, "aliento", y *na ihiphi*, que en opinión de Lastra (2005, comunicación personal) sería un derivado del náhuatl *ihiyotl*. Lo mismo sucede con López Yepes (1826), quien presenta como equivalente de ánima *hioyá*, derivado de *hyáha*, "vahear". En matlatzinca, "espíritu" se dice igualmente "aliento" —*nituhami* (Basalenque: 1975a, 23, 79, 138)—. En el *Vocabulario de lengua de Mechoacán* de Gilberti (1997, 254, 257; Velásquez Gallardo: 1978, 164) encontramos como traducción de "alma" la palabra *mintẓita*, "corazón", de la que deriva *mintẓitaqua*, "aliento, huelgo, resuello". No obstante, este último sentido se distingue del vocablo usado con la acepción de "espíritu" —*hiretaqua*, "aliento, huelgo, resuello"—, lo cual mostraría que el hecho de que en ambos casos se trate de elementos imaginados como gaseosos no necesariamente significa que se haga referencia a la misma entidad. Alvarado (1962, f. 17r, 21v, 104v) traduce al mixteco "espíritu o soplo" por *sasite huitachi*, *sasite huindodẓo*, *tachi ñaha*; el mixteco moderno conserva, para el término *tachi*, el sentido de "viento, aire, aliento, respiración, espíritu, remolino" (Beaty de Farris: 2002, 78). Mientras tanto, según Córdoba (1987, f. 22v, 22r, 92r, 186r), uno de los vocablos zapotecos que corresponde al español "alma" o "ánima", *pée*, es una raíz que, además de designar al "aliento", figura como compuesto, *pènepaa*, *quelapénepaa*, con el sentido de "espíritu lo que da vida a lo que vive y le da virtud, motiva y ser".

A esto podemos añadir que, en distintas lenguas mesoamericanas contemporáneas, los términos que se refieren al aliento continúan estando asociados a algo más que el mecánico acto de respirar. En cuicateco, el mismo vocablo para designar al aliento, *ndu du*, tiene el sentido de "voz, habla, frase, idioma, lengua, opinión [...] sabor, olor" (Anderson y Concepción: 1983, 680). En mazateco, *xta*, además de significar "voz, aliento, sabor, respiración", quiere decir "orgulloso, arrogante" (Jamieson Capen: 1996, 160). En popoloca vemos en *itan* los sentidos de "voz, idioma, lengua, lenguaje, palabra, aliento" (Austin y Kalstrom: 1995). En zapoteco, el término por el que se traduce "alma" o "espíritu", *grasyw* —del que deriva *biš grasyw* "aliento respiración"—, se usa también con el sentido de "don, capacidad, [...] pensamiento, talento aptitud, gracia" (Long y

Cruz: 1999, 351, 227; Butler: 1997, 266). Así pues, podemos ver que, para los mesoamericanos, además de tratarse de un elemento vitalizador —algo común en otras culturas del mundo (Frazer: 1944, 222-236)—, se atribuyen al aliento el lenguaje, el olor, el sabor, la motivación, el poder y ciertas cualidades personales, como el orgullo, la gracia y el talento. Cuando menos, el poder, el olor y el habla se encontraban igualmente asociados al *ihiyotl* del siglo XVI. La raíz *ihi* no sólo está presente en la palabra gorjear *ihicacaua*, sino también en *ihiotzaqua* "ahogarse, perder la respiración, ya no poder hablar". "Oler mal" se dice *ihyac*, "olor como quiera", *yyayaliztli*. Por último, *ihiotitica* significa "brillar, estar en el poder, gobernar". Dicha entidad parece igualmente haber estado asociada a ciertos estados de ánimo, pues en los diccionarios *ihia* figura con el sentido de "enojarse, odiar" (Siméon: 1999).

El problema es que, a diferencia de lo que propone López Austin (1996) sobre el *ihiyotl*, la mayoría de tales componentes anímicos no se localiza específicamente en el hígado.[43] No obstante, contamos con algunos elementos que parecen señalar a este órgano como un centro anímico de importancia. De acuerdo con Weigand y García (1992, 220), los huicholes consideran que "el hígado es el centro de la vitalidad física y de los afectos". Entre los tojolabales se dice del *pukuj* (brujo) que "su poder se ve mantenido y acrecentado por medio de la ingestión continua que hace del hígado de los difuntos" (Ruz: 1983, 428). Si a esto añadimos que los nahuas del sur de Veracruz llaman *ánima* al hígado y que, entre los mixes, se usa el mismo término *hot* para designar al principio vital y al hígado (García de León: 1976, 32; Lipp: 1991, 44), podemos señalar que, cuando menos para algunos pueblos mesoamericanos, el órgano en cuestión es depositario de un elemento relacionado con la vitalidad y el poder sobrenatural.[44]

Sin embargo, el hecho de que el *ihiyotl* se concentre o no en el hígado no impide que, como en el caso del *tonalli*, este componente anímico se encontrara al mismo tiempo difundido por todo el cuerpo. Esto se desprende de un relato del *Códice florentino* (VI, 62) en el que se cuenta la manera en que los jóvenes guerreros mexicas intentaban ampararse de partes de cadáver de una mujer muerta en parto para usarlos como amuletos en las batallas. "Se decía que los cabellos, los dedos de *mociuaquetzqui* [la mujer muerta en parto] proporcionaban *ihiyotl*. Se dice que paralizaban los pies de sus enemigos". A ello podemos añadir que, tal

43 Sahagún (*CF:* X, 120) traduce "*tomimiaoaio, tehecauh*" por "ijadas, nuestro viento"; la cuestión es que las ijadas abarca toda la región comprendida entre la pelvis y las costillas flotantes.

44 Sin embargo, cabe recordar que, para los oaxaqueños, parece existir una cierta equivalencia o confusión entre el hígado y el corazón.

como lo señala López Austin (1996, I, 183), bajo el término de *ihiotl iohui*, el *Vocabulario* de Molina (2000) hace mención de una "vena de aire" o "vena de aire o espíritu", lo que pudiera indicarnos que, en el pensamiento náhuatl, el aire y la sangre circulaban por el cuerpo a través de conductos análogos.[45] Esta creencia parece haberse conservado tanto entre los pueblos nahuas del valle de Puebla y el Distrito Federal como entre los mayas yucatecos (Fagetti: 1996, 81; Palacios en López Austin: 1996, 180; Redfield y Villa Rojas: 1964, 209). Esta dualidad entre la sangre y el aliento podría encontrarse asociada a las funciones vitales que los tzotziles contemporáneos atribuyen a la dualidad frío/calor.

Como lo muestra el análisis filológico de López Austin (1996, I, 212, 257-260; II, 235), el *ihiyotl* era imaginado como un gas luminoso que se encontraba ligado a la capacidad de atraer los objetos; dicha materia se manifestaba a través de las flatulencias y los vapores corporales.[46] Al mismo tiempo se creía que, cuando menos, ciertas personas podían curar o causar enfermedades a través del aliento (Ruiz de Alarcón: 1953, 142; *HG:* 1956, II, 55; Serna: 1953, 86; Núñez de la Vega: 1988, 755; López Austin: 1996, I, 260). Esto es actualmente observable en pueblos tan distintos como los nahuas, los zapotecos, los chatinos; los pames, los huicholes, los rarámuris, los tolupan-jicaques y chinantecos (Signorini y Lupo: 1989, 70; Olavarrieta: 1989, 75; Sandstrom: 1979, 9; Kearney: 1971, 75; Greenberg: 1981, 92; Chemin Bässler: 1984, 202; Lumholtz: 1981, II, 237; Bennett y Zingg: 1935, 324; Chapman: 1982, 246; Bartolomé y Barabas: 1990, 203).[47] Es interesante notar que, en opinión de los triquis de Copala y de la ciudad de México, son los *aires* los que causan el *mal de ojo* (Mendoza González: 2006, comunicación oral).[48]

45 Un hablante de náhuatl de la región de la Puebla señala la existencia de dos tipos de fluidos corporales que circulan por la "vena del pulmón y la del corazón" (Fagetti: 1996, 81). Es posible que los matlatzincas contemporáneos tengan una creencia parecida pues el término "aliento" *nituhami* comparte su raíz con el de "sangre" *chijabi* (Escalante Hernández: 1997, 24, 38; Reynoso González: 1998, 82).

46 Es causa de tales características que McKeever Furst (1995, 160-167) trata de ligar la creencia en el *ihiyotl* con la visión fuegos fatuos en zonas pantanosas. Al respecto, podemos añadir que, para los popolocas, "la noche de San Juan al ver una lumbre por el monte, es que allí se encuentra el espíritu del muerto" (Abell: 1970, 91).

47 Existen otros males, conocidos como *aire*, que pueden ser provocados por brujos, mas hemos preferido dejar este tópico para la sección dedicada al *mal nahualli*.

48 Durante la conferencia que dictó en el marco del XXVIII Congreso Internacional de Americanística, llevado a cabo en Mérida, Yucatán.

Claro que no todos los daños causados por medio del *ihiyotl* eran pensados como intencionales. En la época prehispánica se creía que aquellos que violaban las normas morales, y en particular los tabúes sexuales, emanaban un gas pestilente tan peligroso que incluso podía matar a las crías de guajolote (*cf:* VI, 31-32; V, 191-192).[49] La creencia en gases patógenos que se desprenden del cuerpo humano a consecuencia de la muerte, la transgresión de las normas morales o ciertos estados vistos como impuros se encuentra ampliamente difundida por Mesoamérica y áreas vecinas. El *hijillo* y el *vaho* de los chortis, los lencas y los tolupanjicaques parece ser equivalente al *tlaʒoleyecatl*, el *aire de noche* o *xoquia ehecame* de los nahuas de diferentes regiones (Wisdom: 1961, 372-375; Chapman: 1985, 207; Chapman: 1982, 217; Montoya Briones: 1964, 178; Signorini y Lupo: 1989, 136-148; Madsen: 1960, 187; Álvarez Heydenreich: 1987, 126-134; Sandstrom: 1991, 149; Fagetti: 1996, 92; Soustelle: 1958, 147; Rodríguez López: 2000, 176; Kelly: 1956, 71-72; Báez Cubero: 1999, 130; Olavarrieta: 1989, 90). Los huicholes, los tepehuas, los zapotecos, los tzotziles, los mixtecos, los totonacos, los popolucas y los indígenas de Costa Rica tienen creencias semejantes (Weigand y García: 1992, 220; Zingg: 1982, 303; Lumholtz: 1981, I, 309; Williams García: 1963, 197; Kearney: 1971, 49; Page Pliego: 2002, 249, 256; Romney y Romney: 1973, 74; Gutiérrez Espinosa: 1998, 208; Ichon: 1973, 182; Williams García: 1961, 48; Salazar: 2003, 53; Bozzoli: 1979, 159), mientras que, para los ópatas y los rarámuris esta creencia parece estar particularmente ligada a la casi universal idea de la contaminación por el contacto con el cadáver (Johnson: 1950, 34; Bennett y Zingg: 1935, 238).

En relación con esta misma clase de componentes anímicos, encontramos a menudo la creencia en aires que deambulan por la tierra tras la muerte del individuo. Un informante huichol cuenta que, a veces, el viento que levanta las enaguas a las mujeres es "la vida de ese hombre [que acaba de morir] viendo si ella es como él la conoció" (Furst: 1972, 40). Además de la entidad residente en el corazón o estómago, los mixes creen en la existencia de ciertas entidades, llamadas *poh*, "aire", que se separan del cuerpo al morir y que, por medio de un ritual, se incorporan a la sepultura para que residan en ella (Lipp: 1991, 29).[50] Para los tepehuas, los *vientos de la noche* son los difuntos que murieron asesinados

49 En la época antigua el *yohualli ehecatl* "aire de noche" era una "sustancia maligna que había que expulsar del cuerpo, sanjando la carne con pedernal" (López Austin: 1996, I, 257; *Primeros memoriales:* 1997, f. 69v).

50 "Tras la muerte, la última de las almas corporales muere, y el espíritu del individuo o 'viento de la muerte', *o'kipoh*, llega. El espíritu del muerto habita en la sepultura del cuerpo, donde una 'casa' ha sido construida para él" (Lipp: 1991, 45).

(Williams García: 1963, 197). Entre los borucas se dice que "el viento que sopla en la noche es un alma en pena" (Stone: 1949, 25). Cuando, entre los indígenas de los Tuxtlas, alguien se enferma después de un funeral "dicen que es el viento de difunto que le llega y se lo quiere llevar también" (Kelly: 1956, 71-72). Los chatinos creen que, "al morir una persona, su *tyi'i* abandona el cuerpo sufriendo un cambio cualitativo; se transforma en la *lyumâ*, la que podría ser definida como 'alma de difunto', una parte de la cual queda en el panteón, mientras que la otra viaja al país de los muertos" (Bartolomé y Barabas: 1982, 124). Entre los totonacos, cuando se despide al muerto se le dice: "*—No vengas a espantar a tus hijos, a tu mujer. —Tú ya no eres más que un viento. —No vuelvas más*" (Ichon: 1973, 183).[51]

Un problema que quedaría por resolver es el de la desaparición del *ihiyotl* entre los pueblos nahuas contemporáneos, pues, a excepción de los nahuas de la Sierra de Zongolica y Durango, ninguno de tales pueblos parece conservar dicha creencia. Incluso conocemos casos en los que tal vocablo ni siquiera es comprendido.[52] Fagetti (1996) propone que este concepto desapareció del pensamiento indígena porque el *ihiyotl* era el único componente anímico que no poseía un equivalente en el pensamiento occidental de la época, lo cual es del todo incorrecto, pues, como es sabido, para los europeos del siglo XVI, el término *espíritu* —a veces empleado como sinónimo de "alma" o "ánima"— hacía referencia al aliento vital que Dios había insuflado en Adán para darle vida. Y aun cuando compartiera con el *alma* su sustancia intangible y su carácter vitalizador, el *espíritu* no estaba considerado como un elemento eterno ni sujeto al juicio final (*Biblia*: Génesis, 1.2; Irwin: 1958, 77; Baschet: 2000, 7).[53] Una prueba de la

[51] Ello nos conduce a plantearnos el problema de si existe una relación entre el *ihiyotl* y aquellos seres telúricos, emparentados con los antiguos tlaloque, que en la literatura etnográfica aparecen seguido con el nombre de *aires*. Pues, aunque muchas veces los *aires* son considerados como seres humanos que murieron bajo la influencia de deidades acuáticas, no resulta claro de qué parte del ser humano resulta su existencia, ya que, como hemos visto, tanto el *yolia* como el *ihiyotl* suelen ser pensados como aires (para mayor información sobre tales seres, véanse los trabajos de Montoya Briones: 1964, 158-159, 181; Signorini y Lupo: 1989, 138-145; Álvarez Heydenreich: 1987, 120-130; Redfield: 1930, 163-165; Sandstrom: 1991, 252-253).

[52] Tras haberse planteado una pregunta sobre el *ihiyotl*, un informante nahua de la Sierra Norte de Puebla respondió "¡Ah! Yo no conozco esa palabra. No la usamos aquí" (Duquesnoy: 2001, 441). Rodríguez López (2000, 180) encuentra que, para los nahuas de la Sierra de Zongolica, el "*ihiyotl* [es la], entidad donde se concentran las pasiones y los malos sentimientos". Pero al no añadir mayores datos al respecto, la información resulta poco útil.

[53] Es necesario precisar que, contrariamente a lo que nosotros sostenemos, algunos especialistas, como García Trapiello (2002, 31), no aceptan la visión dualista del alma judeo-cristiana: "los hebreos

introducción de este tipo de creencias en el Nuevo Mundo es justamente el esfuerzo realizado por los frailes por traducir a las diferentes lenguas indígenas el concepto de "espíritu".

Derivada de esta misma problemática, tenemos la cuestión de que, al tiempo que desaparece la noción de *ihiyotl*, observamos la proliferación de un componente anímico escasamente mencionado por las fuentes antiguas; ésta es la *sombra*. ¿Es acaso posible que exista una relación entre *sombra* y *aliento vital*?

Las únicas fuentes antiguas que parecen hacer alusión a un componente anímico denominado *sombra* son una cita de Durán (1951, II, 164-165), en que se dice que las plumas preciosas son la sombra de los señores, y un fragmento del *Título de Yax* (1989, 130), en que se lee sobre los gobernantes de la región: "allí tienen su sombra y asiento". Todavía el *Primero y Segundo Concilio Provincial Mexicano* (Lorenzana: 1764, 3-4) hace referencia a una cierta sombra asociada a la salud de las personas: "[Los indígenas] llevaban a los caminos a los enfermos y tullidos y tenían tal fe que los ponían por donde pasaban los Religiosos, como si fueran otro San Pedro, para que le tocare su sombra". Aguirre Beltrán (1994) propone que el concepto de *sombra* es de origen subsahariano, mas sus similitudes con el *tonalli* y el *ihiyotl*, el uso de términos indígenas para aludir a ella y la débil presencia de creencias africanas en México tienden a indicar la inexactitud de su propuesta.

A pesar de que generalmente el *tonalli* es pensado como un elemento caliente y luminoso, es común que tanto los nahuas como los mestizos utilicen el término *sombra* para referirse a nociones semejantes a las enunciadas por tal vocablo. No obstante, trabajos recientes han demostrado que, aun si la *sombra* y el *tonalli* se encuentran íntimamente asociados, se trata de conceptos diferentes (Signorini y Lupo: 1989; Duquesnoy: 2001).

Entre los kekchíes, la *sombra*, *šmuel*, es un componente anímico, casi exclusivo de los humanos, que se encuentra débilmente atado a la envoltura corporal.[54] Al igual que el *tonalli* de los nahuas, se trata de un elemento que, al separarse del cuerpo y/o ser robado por seres del inframundo, puede provocar la enfermedad y la muerte. También se dice que, tras el deceso, la *sombra* puede regresar a la

---

veían al hombre esencialmente en su conjunto, por lo que se concebía como un todo indivisible [...]. No tendría sentido pensar, al respecto, en una pluralidad (sean dos, sean tres) de elementos constitutivos".

54 Se dice que también los santos y algunos animales domésticos están cargados de *sombra*.

superficie terrestre para provocar la enfermedad y la muerte a quienes no observan las normas morales; en ocasiones se afirma que la *sombra* de quienes murieron asesinados está condenada a vagar por el mundo hasta que llegue el momento en que deba ocurrir el deceso "natural" (Carson y Eachus: 1978, 45-49).

De modo semejante, entre los mixtecos se considera que, cuando el *alma* del muerto se ve incapacitada para alcanzar su destino final, su *sombra* se aparecerá ante algún familiar para recordarle sus deberes con el difunto. Es por ello que, tras el deceso de una persona, un pariente debe "levantar la sombra" del difunto y, a través de un ritual bastante complejo que no describiremos aquí, conducirla hasta el cementerio para que se reincorpore al cadáver enterrado. Existen sitios conocidos como "sombrosos" que, por la violencia de los actos que en ellos se desarrollaron, captan o absorben la *sombra* de quienes ahí murieron (Flanet: 1977, 115).

Para los totonacos, la *sombra* es una fuerza interior que se irradia según su potencia, provocando una enfermedad conocida como *mal de ojo*. También se piensa que quienes enferman de *mal aire* han adquirido "un alma o esencia" ajena al cuerpo conocida como *aire* o *sombra* (Córdova Olivares: 1990, 25; Gutiérrez Espinosa: 1998, 208). Según los zoques, el tipo de *sombra* se encuentra íntimamente ligado al destino de la persona sobre la tierra (Lisbona Guillén: 1998a, 26). En opinión de los zapotecos, "el alma de una persona a punto de fallecer se desprende de cuerpo y deambula en forma vaporosa, semejante al cuerpo a que estuvo unida" (Fuente: 1977, 268). De hecho, en esta lengua, el término por el que se traduce "fantasma", *bxin*, significa también "sombra, reflejo" (Long y Cruz: 1999, 352, 21).[55] De modo semejante, en popoluca el término *cojútuc* designa tanto a la sombra de las personas y los animales como al "espíritu de un muerto" (Clark y Davies: 1974, 11). Sabemos que los mazatecos creen en un componente anímico conocido como *sombra* pero no contamos con ningún dato al respecto (Incháustegui: 2000, 137).

En la creencia purépecha, la "sombra", *ʒuanda*, es una entidad que, aunque se encuentra difundida por todo el cuerpo, se concentra en la cabeza.[56] Junto con el

[55] Es interesante mencionar que, para los zapotecos, aquello que se separa del cuerpo durante el *susto* es el *grasy* "aliento". Algo que se hace evidente en la frase "sopló al niño con un poco de agua para que no se perdiera su alma [*grasy*] cuando se asustó", registrada por Butler (1997, 266). Es también posible que se suponga que dicha entidad se separa del cuerpo durante la ebriedad, pues, además de que la misma autora (*idem*) traduce *grasy* por "sentidos normales", indica: "ya va perdiendo sus sentidos normales [o su ánima-*grasy*] por tomar tanto mezcal".

[56] Se dice que los desechos corporales —orines, sudor, saliva, las uñas, la sangre, el cabello, la placenta, el cordón umbilical y los huesos— pueden ser usados para curar.

"alma", *mintẓita*, la *sombra* procura salud, fuerza y valor a la persona. A pesar de que no es la única entidad que corre el riesgo separarse del cuerpo durante la vida, se dice que la *sombra* puede desprenderse en cualquier momento durante el sueño o en estado de vigilia. "La *sombra* se pierde por un sobresalto, por un susto (*Jurita uekupani*, *Cheran miripakurhini*), por un espanto (*Chérpiri*, *Uarícha*), por una aflicción o por un mal sueño [...]. En algunas ocasiones se piensa que si alguien se asusta hay que aspirarle la cabeza. La pérdida de la *sombra* se interpreta como la introyección de un aire que ha desplazado a la sombra." Por último, encontramos que tras la muerte es el *alma* la que viaja al mundo de los muertos, mientras que "la *sombra* se disipa, se pierde o vaga en el mundo de los vivos asustándolos" (Gallardo Ruiz: 2005, 83-90).

Entre los nahuas de Milpa Alta, se cree que la *sombra* de un niño adquiere cualidades particulares en razón del día de su nacimiento; una *sombra* pesada hará que el recién nacido tienda a convertirse en brujo o ladrón (Madsen: 1960, 73, 79). En la región de los Tuxtlas se piensa que lo que se pierde en el espanto es la *sombra* (Kelly: 1956, 66). Para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla —donde más se ha estudiado este concepto— el término que designa a la *sombra* es *ecahuil*, un vocablo que deriva de *ehecatl*, "viento", y no de *cehualli*, "sombra". Con respecto a esto, los informantes explican: "el *ecahuil* no es más que una especie de pequeño viento"; "como el viento, va y viene" (Signorini y Lupo: 1989, 63; Duquesnoy: 2001, 443). A lo cual podemos añadir que, como el *viento de noche*, el *ecahuil* es pensado como un elemento frío y nocturno (Madsen: 1960, 167; Duquesnoy: 2001, 449). En el mismo sentido, los nahuas de la Sierra de Zongolica afirman que "el *ecahuil* se concibe como un viento suave, pero aquí tiene una calidad invisible, sólo sensible" (Rodríguez López: 2000, 182).

Se dice que, al igual que el *tonalli* y el *ihiyotl*, el *ecahuil* ocupa el conjunto del cuerpo, concentrándose preferentemente en la cabeza y proyectando la silueta obscura de su poseedor en presencia de una fuente de luz (Lupo: 2001, 358-359). Se le imagina como un elemento frágil y difuso, que se encuentra atado débilmente al individuo, cuyas funciones vitales son sumamente limitadas: "Ayuda para caminar, para moverse, para hacer cosas, pero con él no se piensa" (Duquesnoy: 2001, 443). El *ecahuil* recibe su fuerza del *tonalli*, se encuentra unido al cuerpo por el *tonalli* y se mantiene en contacto con él en los momentos en que abandona el organismo.[57] Entre los nahuas de la Sierra de Zongolica se conside-

57 Duquesnoy (2001, 443, 437) señala que, para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, no es el *tonalli* lo que se separa del cuerpo durante el *susto* sino tan sólo el *ecahuil*. Sin embargo, ello no implica que exista una contradicción con los datos antiguos, pues el *tonalli* y el *ecahuil* forman parte de

ra que el *ecahuil* es un elemento externo que se encuentra ligado tan íntimamente al *tonalli* que los daños sufridos por el primero pueden llegar a ser visibles en el segundo y viceversa:

> Puesto que el *ecahuil* es externo al individuo puede percibirse con cierta facilidad y denotar cuando el *tonal* se encuentra enfermo. O bien, suele ocurrir que el *ecahuil* se disguste si un individuo se conduce de forma inapropiada y desprenderse entonces de su entorno inmediato, provocando con ello que el *tonal* se enferme. Cuando el *ecahuil* se separa del cuerpo de una persona es percibido como un viento frío. Los trastornos ocurridos sobre el *ecahuil* afectan inevitablemente al *tonal* (Rodríguez López: 2000, 181).

De hecho, el *ecahuil* no es pensado como un *alma* completa sino como un componente anímico que, junto con el *tonalli* e íntimamente ligado a él, constituye un *alma* doble y compleja (Duquesnoy: 2001, 443-449).

Aunque algunos le atribuyen el mismo destino *posmortem* que al *tonalli* —convertirse en alimento de la tierra— un informante nahua de la Sierra Norte de Puebla señaló: "el *ecahuil* se queda, queda desamparado. Son los que dicen: —*No, pues tu papá te ve por todos lados. Se quedó la sombra*. Hay mucha creencia en eso" (Signorini y Lupo: 1989, 73).

Bajo el nombre de *nojk'etal* encontramos una entidad semejante al *ecahuil* entre los tzeltales de Cancuc. Dicho elemento es pensado como una suerte de silueta etérea no detallada del individuo que se localiza directamente bajo la piel y se nutre de aquello que come el ser humano.[58] Se le concibe como un amigo y compañero del *ch'ulel* del corazón que se separa de él tras el deceso de la persona:

> Triste y desconcertado de su separación con el *ch'ulel* del corazón ('su amigo', nos precisarán), sintiéndose abandonado, rondará algunos días alrededor de la tumba del cadáver (la 'casa', utilizará el especialista). Allí a veces acostumbra tenderse —'como lo hace un perro con su dueño'—; otras, nostálgico y aturdido por la emoción, decide deambular por el hogar, las habitaciones y la cocina misma. Es entonces que Don Esteban, accidentalmente, la habría podido avizorar fugazmente. Únicamente a contraluz y de manera imprecisa,

---

una misma entidad y, como partes, tienden a confundirse. "A la pregunta muchas veces planteada de —*¿Qué es el tonal?* La misma respuesta invariable —*Es nuestra sombrita*."

[58] Es posible que los tzotziles tengan una creencia similar, pues "entre los pableros de Chalchihuitan se reporta el uso de la palabra *naa'ubal*, "sombra", para designar al *ch'ulel*" (Page Pliego: 2002, 178).

> pero lo suficiente para poder asegurar que 'no tiene cuerpo' y su naturaleza es precisamente como la de una sombra... 'no se puede tocar; tampoco se puede agarrar, ni los *lab* [entidad compañera de la persona] pueden. ¿Acaso se puede agarrar una sombra?' (Figuerola: 2005, s/n).[59]

Al igual que el *ecahuil*, se trata de una entidad que puede separarse del cuerpo de su propietario y/o ser vendida por un brujo a las deidades de la tierra y la lluvia. Como en el caso nahua, se trata de un elemento que depende de otra entidad: "es la sombra del *ch'ulel* y no otro *ch'ulel*" (*idem*).[60]

De este modo, aunque los datos son escasos hemos podido identificar algunas características relevantes en la idea de la *sombra* como ánima: 1. Se trata de un elemento, frío y oscuro —a veces pensado como un viento—, que se encuentra débilmente atado a la envoltura corporal del ser humano. Es un componente que puede desprenderse del cuerpo durante el sueño o el *susto* provocando con ello enfermedades que pueden llegar a ser mortales. 2. Cuando menos entre los nahuas y los tzeltales se le imagina como un elemento que establece una relación de dependencia y complementariedad con otra entidad. 3. Entre los totonacos se le considera como un componente anímico que puede ser irradiado por la persona para causar padecimientos como el *mal aire* o el *mal de ojo*. 4. Entre los zoques y los nahuas de Milpa Alta se imagina a la *sombra* como responsable del destino individual. 5. Se trata de un componente anímico que, después de morir, se desprende del cuerpo y queda rondando sobre la superficie terrestre por cierto tiempo. En algunos casos, dicha entidad puede ser reintegrada al cadáver mediante ciertos procedimientos rituales, mientras que en otros, sobre todo cuando se trata de muertes violentas, la *sombra* es atraída por el lugar del deceso, convirtiéndose así en un sitio "sombroso".

Hemos visto que algunos pueblos mesoamericanos consideran que, además del sol, la luna también tiene un papel importante en la construcción del destino del ser humano, lo que nos hace suponer que, así como el sol influye sobre el *tonalli* —entidad caliente y *a priori* diurna— es posible que la luna haya tenido igual incidencia sobre el *ecahuil* —contraparte nocturna y fría del *tonalli*.[61]

59 Además se piensa que un cadáver "carece de sombra puesto que esta desaparece en el preciso instante en que el *ch'ulel* abandona definitivamente el cuerpo" (Pitarch: 2000, 52).

60 En totonaco, los términos que designan al "alma" y a la "sombra" parecen compartir una misma raíz: "alma", *lístacna*, "sombra" *skāk̄na'*, *cāk̄kāk̄na'* (Aschman: 1973, 3, 57; Instituto Lingüístico de Verano: 1973, 254).

61 En un cuento tepehua se dice que la luna enfría y humedece; el sol calienta (Williams García: 1972, 66).

Ahora, en cuanto a la cuestión de si el *aliento* y la *sombra* se encuentran emparentados, hemos ubicado algunos datos que muestran que, aunque el segundo término se halla también asociado al *tonalli*, la respuesta debe ser afirmativa. Así, vemos que tanto el *ihiyotl* como el *ecahuil* son pensados como aires, los dos se encuentran distribuidos por todo el cuerpo, pueden ser usados para provocar el *mal aire* y tanto el uno como el otro son considerados como componentes anímicos que, después de morir, permanecen rondando por la tumba o los lugares que frecuentaba el difunto, durante algún tiempo. A esto último podemos añadir que los mixtecos describen al *mal aire* como "una silueta obscura que puede encontrarse en la noche. Esta silueta asusta a las personas, y el susto es formalmente la causa de los síntomas resultantes" (Romney y Romney: 1973, 73-74). Los otomíes identifican al ánima-aliento, *ntâhi*, con la *sombra* (Galinier: 1990, 618-619, 622-624, 626) y los nahuas, como hemos visto, utilizan el término *ecahuil*, de *ehecatl* "viento", para nombrar aquello que en español llaman *sombra*.

Quedaría pendiente el problema de la luminosidad del *ihiyotl* y la oscuridad del *ecahuil*, mas es probable que una de estas características se refiera a condiciones específicas, como que se trate de una entidad obscura que al emanarse se torne luminosa, que se trate de un elemento oscuro en los hombres ordinarios y luminoso en quienes actúan como representantes de las deidades, etcétera.

LAS TRES ÁNIMAS EN EL COSMOS

Como ya lo ha señalado López Austin (1996, I, 262), las tres ánimas "deben operar armónicamente para dar por resultado un individuo sano, equilibrado mentalmente y de recta moral. Las perturbaciones de una de ellas, en cambio, afectan a las otras dos". Se trata, pues, de un sistema simbólico que no sólo representa el funcionamiento del organismo sino que, al mismo tiempo, explica el modo en que el sujeto interactúa con su entorno natural y social.

Hemos visto, en primer lugar, que en el pensamiento mesoamericano la persona puede ser dividida en dos clases principales de componentes: una materia pesada ligada a la tierra y otra de origen divino, producto de la intervención de los dioses en el tiempo de la creación y repetida en cada una de las creaciones individuales. La parte "dura" de la persona suele ser pensada como recipiente o cobertura de aquellas materias delicadas, sutiles y casi intangibles que dan vida, inteligencia, personalidad y emotividad al ser humano. Y es la unión de todos estos componentes la que sitúa al hombre en el tiempo y el espacio social, pues, así como son éstos los que dotan a la persona de una existencia específica, son también ellos los que se transforman conforme los individuos se desarrollan y

desenvuelven en su entorno. La amalgama de tales componentes se produce en el instante mismo en que se origina la vida —ya sea el parto, la concepción o algún otro momento durante la gestación— y se separan éstos en la muerte, corriendo diferentes destinos en razón de las cualidades y los méritos obtenidos por la persona durante su estancia en la tierra.

El principal de tales componentes es sin duda aquel que radica en el corazón —*yolia*, entre los nahuas—. Una entidad considerada como centro, núcleo o semilla de la persona, que se encuentra asociada a la vitalidad, la emoción, la acción, el movimiento, la memoria y la energía individual. Las cualidades diferenciales de dicho componente, ya sean innatas o adquiridas, dan cuenta de ciertas individualidades y estados anímicos particulares; entre ellos contamos la tristeza, el esfuerzo, la constancia y la libertad. Al mismo tiempo, el comportamiento moral de la persona, el ataque de brujos y seres sobrenaturales y algunos males de naturaleza acuática podían llegar a provocar enfermedades que afectaban particularmente al corazón. Todos estos procesos y estados imprimían sobre esta entidad una serie de marcas que debían ser limpiadas tras la muerte durante su paso por el inframundo, quedando así una especie de semilla renovada y libre de toda historia personal, lista para ser instalada otra vez en el útero de una mujer y vivir de nuevo. Aparentemente, dicho elemento se encontraba desdoblado en tres partes o aspectos diferentes: una entidad antropomorfa, probablemente inmortal, que viajaba al inframundo tras la muerte; un elemento, pensado como ornitomorfo, que representaba la parte más frágil de la persona, y un componente etéreo que se suponía podría ser absorbido por aquella piedrezuela que se colocaba en la boca de la persona en el momento de la expiración y se conservaba como reliquia bajo el piso de la casa o el altar familiar.

Al igual que el resto del cuerpo, el corazón se alimentaba de una suerte de energía —divisible en un componente frío y oscuro y otro caliente y luminoso— insuflada en el momento de la creación y, probablemente, renovada por la influencia del sol y la luna en sus respectivas fases del ciclo diario. Y, aunque tales elementos debieron haber estado presentes en todo ser humano, contamos con datos que parecen indicar que no sólo su influencia en el momento del nacimiento o el baño ritual condicionaba el destino y las cualidades de la persona, sino que la cantidad de cada uno de ellos también podía conferir al individuo ciertas características especiales, entre ellas el poder de echar *mal de ojo*.

En el polo caliente y luminoso, encontramos al *tonalli*, un elemento que, transportado por la sangre, se distribuía por todo el cuerpo y se concentraba en la coronilla. Aparentemente, la edad y el sexo determinaban, hasta cierto punto, la intensidad calórica de una persona. Cuanto más caliente fuera un individuo, ma-

yor sería su poder económico, político, sexual y sobrenatural. Tratándose de un elemento ligado a las funciones vitales, se consideraba que la pérdida del *tonalli*, producto de una caída o un susto, podía provocar la enfermedad y la muerte del individuo.

Parece ser que el *tonalli* también ejercía un papel de importancia en los fenómenos perceptivos, pues se consideraba que las experiencias vividas durante el sueño eran producto de las deambulaciones del *tonalli* en el exterior del cuerpo.

Aun cuando se trataba de un elemento que se ligaba a la persona desde el inicio de la vida, sabemos que las cualidades del *tonalli* variaban en función de la influencia que ejercían sobre el individuo las diferentes deidades patronas del día de su nacimiento, condicionando con ello su nombre, destino y características personales. El nombre y el *tonalli* se hallaban tan íntimamente unidos que aquellos que llevaban el nombre de un ancestro heredaban también las cualidades de su *tonalli*. No obstante, las fuentes muestran claramente que el individuo no se encontraba totalmente determinado por su *tonalli*, sino que las acciones emprendidas por la persona podían llegar a afectarlo y modificarlo; las acciones inmorales ensuciaban y destruían el *tonalli* mientras que una vida de penitencia tendía a fortalecerlo.

De este modo, más que un destino, el *tonalli* constituiría una especie de memoria anímica del individuo que llevaba en sí, al igual que el *yolia*, la marca del desenvolvimiento moral de la persona.

Aunque la suerte del *tonalli* después de la muerte no es descrita de manera explícita por los documentos de la colonia temprana, contamos con datos que parecen indicar que dicho elemento se quedaba en el cuerpo, integrándose a la tierra o conservándose como reliquia familiar en los restos cremados de los ancestros que se depositaban en las urnas. Claro está que dicha suposición no explica completamente el modo en que la herencia del nombre pudiera implicar la transmisión del *tonalli*, pues en tal caso tendríamos que suponer alguna forma de reciclaje.

En el polo frío encontramos al aliento vital, un elemento insuflado por los dioses celestes en el momento de la creación individual y reforzado por la respiración. Al interior del cuerpo, el *ihiyotl*, o *sombra*, era pensado como una entidad etérea y antropomorfa que se encontraba difusa por todo el cuerpo y, probablemente, se concentraba en el hígado, la cabeza o el corazón. Se trata de un elemento ligado a la vitalidad, las emociones y el comportamiento moral del individuo que podía desprenderse como emanaciones putrefactas a consecuencia de la muerte, la transgresión de normas morales o ciertos estados considerados como impuros. No obstante, el aliento vital también podía ser usado de manera

voluntaria por algunos especialistas rituales para curar o producir diversos males. Siendo así las cualidades adoptadas por dicho flujo vital, en razón de las emociones e intenciones de las personas, podía causar el beneficio o la destrucción del sujeto receptor. Por último, sabemos que tras la muerte esta última entidad se separaba del cuerpo para vagabundear bajo la forma de un viento o una sombra por algún tiempo, y posteriormente se disipaba en el ambiente o se reintegraba al cuerpo del difunto. El tiempo que dicha entidad permanecía sobre la superficie terrestre parece haber variado en función del comportamiento y el tipo de muerte del sujeto, pues hoy en día sabemos que la *sombra* de quienes mueren asesinados vaga sobre la tierra hasta el momento en que debía producirse su muerte "natural". También sabemos de la existencia de ciertos rituales que podían ayudar a conducir este componente al lugar donde yace el cuerpo. En todo caso, parece ser que, estando ligado al lugar de muerte o sitio de reposo del cadáver, poco a poco se desgastaba hasta diluirse en el ambiente y convertirse en simple aire.

Ahora bien, si comparamos el complejo anímico de los antiguos nahuas con las concepciones que se desprenden del mito de creación del sol, podemos ver que, hasta cierto punto, el uno sirve de modelo a las otras.

De acuerdo con lo que menciona el *Códice florentino* (I, 84; VII, 3-8; *HG:* 1938, VIII, 261-262; Graulich: 2000b, 118-120) —sin duda, una de las versiones más completas—, para convertirse en sol y luna Nanahuatl y Tecciztecatl debieron arrojarse a una enorme hoguera. Al cabo de un tiempo, los dos personajes emergieron del inframundo bajo sus nuevas formas, desplazándose por el cielo hasta llegar al cenit. En dicho punto, ambos cuerpos celestes se detuvieron. Después de una breve discusión, los dioses, que entonces se encontraban sobre la tierra, decidieron sacrificarse, ofrendando al sol sus corazones. Tras haberse dado cuenta de que este último acto no había bastado para causar su movimiento, Ehecatl se puso a soplar y logró con ello que los astros se desplazaran.

En primer lugar observamos que es precisamente el calor de la hoguera —que, como hemos dicho, podía sustituir al calor del *tonalli* en los días inmediatos al nacimiento— el que produce la transformación de los dioses en astros, de la noche en día, y procura el impulso inicial que lleva al sol y a la luna del inframundo al cenit. En segundo, vemos al viento —análogo al *ihiyotl/ecahuil*— como el elemento que produce el tránsito del sol a través del cielo. De tal manera, si consideramos que es precisamente el *yolia* el que, en la vida, imita el recorrido diario del sol, pasando del inframundo a la tierra y de la tierra al inframundo, podemos observar que la acción del *tonalli* y el *ihiyotl* sobre el *yolia* sería comparable a la del fuego y el viento sobre el sol.

UNIDAD Y DIVERSIDAD EN LAS CONCEPCIONES ANÍMICAS MESOAMERICANAS*

Aun cuando, a lo largo de este capítulo, hemos señalado la existencia de un cierto número de semejanzas en las concepciones anímicas mesoamericanas, consideramos conveniente tratar separadamente el tema de su unidad y diversidad, pues, como veremos a continuación, no es raro que elementos, aparentemente equivalentes, suelan diferir.

Lo primero que podemos notar, al tratar el tema de las subjetividades extracorpóreas mesoamericanas, es que la cantidad y la calidad de la información disponible no son, en modo alguno, homogéneas. Existen grupos, como los nahuas y los mayas de los Altos de Chiapas, sobre los que se ha alcanzado tal detalle en su conocimiento que, en ocasiones, podemos identificar variaciones regionales, locales e incluso personales. En cambio, encontramos etnias sobre las cuales la información es tan escasa, tan inaccesible o tan poco específica que prácticamente no nos dice nada sobre las concepciones indígenas. Éste es, por ejemplo, el caso de los triquis, los tepehuas, los chuj, los lencas, los tolupan-jicaques, los popolocas, los mazahuas y los mazatecos, y ello sin tomar en consideración la existencia de poblaciones indígenas, ahora casi extintas, sobre las cuales la información es nula o completamente inaccesible; tal es el caso de los paipai, los cochimíes, los kiliwa, los chichimecos, los diegueño y los pimas, por citar algunos.

A partir de la información que sí está a nuestro alcance hemos podido observar que, contrariamente a lo que comúnmente se plantea, las concepciones anímicas mesoamericanas suelen ser mucho más variables en el tiempo y el espacio de lo que solemos pensar.

El número de componentes anímicos diferentes oscila entre cuatro y uno (siendo uno y dos los números más frecuentes), pudiéndose encontrar en un mismo grupo étnico, e incluso en una misma región, una cantidad distinta de ánimas. En la colonia temprana, Urbano registró cuatro términos otomíes referentes al "alma" o "ánima", López Yepes uno, y los antropólogos modernos dos. Lo más impresionante es que no sólo el término registrado por López Yepes no corresponde a ninguno de los enumerados por Urbano sino que tampoco los vocablos usados por los indígenas contemporáneos concuerdan con los de la antigüedad. Con los mayas yucatecos pasa algo semejante, pues, mientras los vocabularios de la colonia temprana nos presentan tres términos distintos como traducciones de "alma", los etnólogos modernos muestran sólo uno que, además, no concuerda

* Una versión preliminar de este texto fue publicada en el *Journal de la Societé des Americanistes* (Martínez González: 2007d).

con ninguno de los citados por los evangelizadores. En fin, también encontramos discrepancias en el número y el nombre de las "almas" antiguas y modernas de los quichés —antes una, ahora dos—, los mames —los nombres no concuerdan— y los mixtecos —uno de cuatro nombres se mantiene constante—. Aun en náhuatl, donde el vocabulario de las ánimas tiende a ser menos mutable, el número de entidades reconocidas en la actualidad es generalmente dos, aunque también puede hablarse de tres e incluso de cuatro. Contrariamente a lo que pudiera esperarse, en este último caso, la diversidad de creencias no parece responder a variaciones regionales, pues, mientras existen grupos de Guerrero, Puebla y Veracruz que mantienen ideas similares, sólo en la Sierra Norte de Puebla coexisten tres tipos diferentes de concepciones anímicas. Sobre los huicholes, encontramos que, mientras algunos estudiosos contemporáneos hablan de tres entidades independientes y diferentes, otros se refieren a una sola pero con dos nombres y ubicaciones distintos. Quienes han trabajado entre los totonacos registran, por lo común, dos componentes anímicos distintos; el problema es que, en ocasiones, sus nombres, cualidades y ubicaciones difieren considerablemente. Entre los chontales y los mames se reporta el uso de dos términos referentes al ánima que no se encuentran relacionados etimológicamente; el problema es que ninguno de los autores menciona más de un ánima. De modo semejante, los quichés y los mixes contemporáneos suelen tener, simultáneamente, concepciones anímicas diferentes. Y así podríamos continuar la lista pasando por, prácticamente, todos los grupos indígenas de la región estudiada (véase tabla 1).

Sin embargo, si analizamos con mayor detalle nuestros datos, podemos ver que los significados de los términos por los que se traduce "alma", "ánima" y "espíritu" tienden a mantenerse constantes. En los diccionarios antiguos, la mayoría de las palabras asociadas a componentes anímicos puede clasificarse, según sus sentidos, en tres grupos principales: 1. Vocablos cuyo significado se refiere a elementos gaseosos —"aire", "viento", "aliento", "soplo", etcétera—. 2. Términos compuestos por raíces que significan "vida". 3. Palabras cuyo sentido es "corazón" o "estómago". En algunos casos menos recurrentes dichos vocablos pueden también significar "sagrado" o "sobrenatural", "semejanza", "candela", "calor" o "irradiación" (véase tabla 2).

Pudiera pensarse que la recurrencia en los significados de los términos tratados sólo prueba que, para traducir conceptos cristianos, los frailes de distintas regiones se basaron en criterios semejantes. No obstante, también podemos observar que, en los vocabularios modernos y los textos etnográficos contemporáneos, los significados de las "almas" suelen ser parecidos a los de la antigüedad. Los sentidos más recurrentes fueron por orden de importancia: "corazón, hígado

o estómago", "aliento, soplo, viento", "sombra", "calor, luz, irradiación, brillo", "vida", "conocimiento", "mollera" y "divino, sagrado" (véase tabla 3 al final de esta sección). Comparando estos datos con lo reportado por los etnólogos modernos, hemos podido observar que, salvo en algunos casos poco frecuentes, las diversas ánimas mesoamericanas pueden ser agrupadas en cuatro clases principales: ánimas-corazón, ánimas-aire, ánimas-calóricas y ánimas-sombra.

SOBRE LAS ÁNIMAS-CORAZÓN

Tal como se observa en la tabla 3, el ánima-corazón es, por mucho, la entidad anímica más presente e invariable de Mesoamérica. Entre las características que con mayor frecuencia se le asocian están la memoria, la vitalidad, el pensamiento, la voluntad, el carácter, el comportamiento moral, el valor, el destino, la afectividad, el conocimiento y, en menor medida, la sexualidad. Es común que se suponga que dicha entidad puede dejar el cuerpo en diversas circunstancias sin que ello implique necesariamente la muerte: 1. Se dice que abandona el organismo durante el sueño para vagar libremente durante la noche; el recuerdo de sus experiencias es el contenido de los procesos oníricos. 2. Sale del cuerpo durante la embriaguez y el coito, siendo la sensación diversa del propio ser una consecuencia de la ausencia anímica. 3. Puede igualmente desprenderse a causa de una caída o una fuerte impresión, o ser robada por brujos y entidades sobrenaturales, produciéndose en tales casos aquella patología llamada *susto*. Por último, podemos observar que en un número bastante grande de casos es esta entidad la que se supone va al mundo de los muertos tras el deceso de la persona (véase tabla 4).

Al mismo tiempo encontramos entidades anímicas que, sin llamarse "corazón", se localizan o se concentran en el músculo cardiaco. Ésta es, por ejemplo, la situación del *čahçi:l*, "sombra", de los mochó; el *iwigalá*, "aliento", de los rarámuris, y el *tyi'i*, "calor", de los chatinos (tabla 3). También conocemos casos en los cuales el corazón es centro de más de un elemento anímico; esto es, por ejemplo, observable entre los otomíes —que ubican en un mismo órgano al *nʒaki* y del *ntâhi*— (Galinier: 1990, 618-619, 622-626; 1979, 429). Además hemos visto que las ánimas-corazón no sólo radican en dicho órgano. De este modo, tendríamos ánimas llamadas "corazón" que no se localizan exclusivamente en dicho órgano, ánimas que no son llamadas "corazón" y se ubican en el músculo cardiaco y corazones que contienen a más de una entidad anímica. Todo esto nos lleva a preguntarnos qué relación se establece entre el órgano ocupado y el elemento que lo ocupa, pues pareciera ser que, en ocasiones, las funciones anímicas se encuentran más vinculadas al órgano que a la sustancia que lo anima. Entre

los otomíes, aquello que se asocia a la vitalidad, los sentimientos y el pensamiento es directamente el *mbui*, "corazón o estómago", más que las entidades que en él residen (Galinier: 1990, 623-624, 626; 1979, 429). De igual manera, entre los chatinos, es al *cresiya*, "corazón", más que al *tyi'i*, a quien se considera como centro de las emociones (Pride y Pride: 1970, 3, 11, 27, 87, 94, 189, 271, 297; Bartolomé y Barabas: 1982, 123-124, 132-135). Por último, tenemos que no se dice que, para los choles, el ánima radique en el corazón; sin embargo se indica que este órgano es el centro de las emociones y el pensamiento (Aulie y Aulie: 1998, 189, 20).

Para concluir, podemos mencionar que, aun si el ánima-corazón es la entidad que se encuentra más difundida por nuestra región de estudio, ésta no tiene nada de específicamente mesoamericano, pues la encontramos tanto en los pueblos indígenas de Norteamérica —los cœur d'alène y los ojibwa, entre muchos otros (Elmendorf: 1967, 106-107; Vecsey: 1983, 59-60; McKeever Furst: 1995, 34-35; Hultkrantz: 1953, 212)— como en los de la parte sur del continente (Greenway: 1987, 266, 269-272, 280).[62] La localización del ánima en el corazón es tan frecuente que incluso la encontramos en el occidente medieval (Baschet: 2000, 9).

SOBRE LAS ÁNIMAS-AIRE

Como ya lo ha señalado López Austin (1996, I, 257) el ánima-aliento es, por mucho, el componente anímico que presenta mayores problemas para su identificación.[63] Para empezar, podemos mencionar que, considerando que también el ánima-corazón puede presentarse bajo la forma de un aire y que ésta no se ubica exclusivamente en el músculo cardiaco, la simple mención de un elemento gaseoso no nos permite discernir, en todos los casos, de cuál de las dos se trata. Pudiera pensarse que, para los indígenas la respiración es producto de la acción del corazón o que, de algún modo, no se diferencia entre pulmones y corazón.

[62] Entre los quechuas, por ejemplo, el alma-corazón (*sonqo*), en compañía de los riñones (*rurun*), controla las emociones; a él se asocian los pensamientos, las intenciones, la conciencia, el juicio, la voluntad, el entendimiento y el intelecto. Además, el corazón es lo que da su carácter específico al ser humano, es lo que lo distingue de los animales. De modo semejante a lo que se observa en Mesoamérica, la pérdida del *sonqo* implica la enfermedad, la muerte y la falta de la fertilidad. Se cree que los humanos corren el riesgo de que sus corazones sean comidos por los espíritus de las montañas (Greenway: 1987, 266, 269-272, 280).

[63] Es interesante notar que, según Hultkrantz (1953, 179-180), dicha entidad es igualmente difícil de identificar entre los pueblos indígenas norteamericanos. Según este autor (*idem*, 181), una característica de dicha entidad es que ésta no suele ser idéntica a ningún órgano.

No obstante, podemos objetar que, aun cuando el corazón pueda vincularse a otros órganos vecinos, en ninguno de los casos conocidos se le confunde con los pulmones y sólo en algunos pueblos norteños —como los huicholes y los rarámuris— se supone que la respiración se produce en el pericardio (Zingg: 1982, 312-313; Merril: 1992, 137-138).[64]

En lo referente a sus cualidades y funciones, las informaciones procedentes de diversos grupos étnicos suelen ser poco constantes, pues, salvo la voz, el sabor, el olor y la vitalidad, son pocas las funciones recurrentes y, en general, suelen confundirse con las que se atribuyen a otros componentes anímicos. Raras veces, la ubicación del aliento se encuentra definida en forma explícita, pudiendo ésta variar entre el hígado, o las ijadas, para los nahuas del siglo XVI; la parte baja del estómago, entre los chatinos, y el corazón o estómago, según los rarámuris y otomíes (López Austin: 1996, I, 257; Bartolomé y Barabas: 1982, 123-124, 132-135; Merril: 1992; Galinier: 1990, 618-619, 622-624, 626). Otra característica que, en ocasiones, puede ser atribuida a las ánimas-aliento es el poder separarse del cuerpo sin que ello implique necesariamente la muerte del sujeto. Entre los chatinos y los popolocas se dice que son los "siete vientos" o el aliento los que abandonan el organismo durante el susto; los zapotecos piensan que, sin excluir la circunstancia anterior, dicha entidad puede dejar el cuerpo durante la ebriedad y el desmayo.[65] Entre los rarámuris y los otomíes se considera que es el ánima-aire la que vaga libremente en el sueño y la que viaja al inframundo tras la muerte de la persona; cabe aclarar que en ambos casos se localiza al aliento en el corazón (Bartolomé y Barabas: 1982, 123-124, 132-135; Jäcklein: 1974, 264; Butler: 1997, 266, 415; Merril: 1992; Galinier: 1990, 618-619, 622-624, 626; 1979, 429).

Aun si vemos en la tabla 5 que dicho elemento no ha sido registrado más que en unos cuantos grupos mesoamericanos, hemos notado que, en ocasiones, algunas de las cualidades que le han sido atribuidas se encuentran presentes en un área sumamente vasta. Así, por ejemplo, tenemos que la creencia en emanaciones patógenas producto de la muerte, la transgresión de las normas morales y ciertos estados considerados como impuros ha sido observada desde los ópatas hasta los

64 Todo esto sin mencionar que, como vemos en la tabla 3, los chatinos distinguen con claridad entre el alma-aire y el aire del corazón.

65 Entre los zapotecos resulta claro que lo que se pierde es de naturaleza fría. Don Juvenal, el informante de Weisz (1996, 78), explica que el susto es una enfermedad caliente "*porque se va secando el hombre* […]. Con el sol no se puede hacer tratamiento alguno, porque las radiaciones también pueden llegar a quemar". De hecho, parece ser que en un mismo grupo se puede perder tanto lo frío como lo caliente: "*El espíritu queda tirado donde se espantó*. La tierra absorbe los ácidos y causa frío o calor y agotamiento" (*idem*).

pueblos indígenas de Talamanca, Costa Rica; el problema es que, hasta donde sabemos, salvo los mixtecos, ninguno de tales grupos asocia estos gases a cualquiera de sus ánimas.

Como en el caso del ánima-corazón, parece ser que el concepto de ánima-aliento no es exclusivo de los grupos mesoamericanos. Dicha entidad se encuentra ampliamente difundida por toda Norteamérica; incluso encontramos la asociación entre viento nocturno y ánimas de los muertos entre los cahuilla, los shoshone, los paiute, los ute, los tübatulabal, los navajos, los apaches de White Mountain y los ojibwa (Hultkrantz: 1953, 179-184; McKeever Furst: 1995, 150-52; Hooper: 1920, 342; Reichard: 1970, 34; Goodwin: 1938, 36; Vecsey: 1983, 60). En el norte de Sudamérica, tenemos con frecuencia la creencia en entidades anímicas gaseosas; tal es el caso del *alma* de los yauyos, el *samay*, "aliento", de los quechuas y el *samama*, "aliento", de los aymaras. Cuando menos, entre los yauyos, se piensa que dicha entidad puede manifestarse sobre la tierra como una sombra etérea (Delgado de Thays: 1968, 21; Greenway: 1987, 279-280; Tschaupik: 1968, 158-159).

SOBRE LAS ÁNIMAS-SOMBRA

Como vemos en la tabla 6, no son más que unos cuantos grupos mesoamericanos en los cuales se ha registrado la creencia en elementos vitales denominados *sombra*. Debido a su mal conocimiento, la ubicación de tal elemento es pocas veces definida; no obstante, sabemos que ésta puede, cuando menos, oscilar entre la cabeza y el corazón. Y aun cuando sus funciones vitales sean poco claras y, en ocasiones, francamente reducidas, parece evidente que dicha entidad es pensada como indispensable para la vida, pues, a veces, se supone que su separación del cuerpo, a causa de una caída o un susto, provoca enfermedad y muerte. Sin embargo, parece ser que su característica más recurrente es el encontrarse ligada al lugar en que se produce la muerte o se localiza el cuerpo después de los ritos funerarios correspondientes. Es común que se considere que, al tratarse de una muerte violenta, la *sombra* queda vagando sobre la tierra.

La creencia en ánimas-sombra se encuentra sumamente difundida por todo el septentrión americano. La encontramos entre los esquimales, los atsine, los cherokee, los hidatsa, los pomo, los navajos, los eyak, los kwakiutl, los koskimos, los nootka, los hurones, los coyukan, los carrier, los atapascanos del oeste, los tlingit, los algonquinos, los cheyennes, los choctaw, los catawa, los dakotas, los yumas, los maricopas, los huvasupai, los mohaves, los apaches, los paiute y muchos más (Hultkrantz: 1953, 256-258, 304-305). En algunos casos, como el de los

cheyennes la sombra, *tăsŏōm*, es pensada como un elemento que, además de tener funciones anímicas durante la vida, tiende a permanecer en el mundo de los vivos tras la muerte (Bird Grinnell: 1972, 98). En Sudamérica la tenemos entre los aymaras con el nombre de *axayu*, en los jíbaros bajo el título de *iwanch* y en los campa (Tschaupik: 1968, 158-159; Brown: 1981, 45; Delgado de Thays: 1968, 17; Weiss: 1975). Lo interesante es que, en estos casos, se supone que también la *sombra* queda vagando sobre la tierra después de la muerte del cuerpo.

SOBRE LAS ÁNIMAS CALÓRICAS

Hemos visto que la idea de un componente anímico con cualidades caloricas se encuentra presente en buen número de pueblos mesoamericanos. El problema es que, aunque vemos en la tabla 7 que los elementos calóricos son pensados como fuente de vitalidad en distintos grupos étnicos, en casi ninguno de los casos estudiados tales entidades están dotadas de los mismos atributos que el *tonalli*. De hecho, es poco común que los investigadores consideren como "alma" al calor vital, y muchas veces las cualidades que los nahuas atribuyen al *tonalli* se asocian en otras regiones al *corazón*; entre otras cosas, es poco común que se le considere como algo individualizado. Es decir, que lo que para los nahuas constituye una entidad anímica parece haber sido reducido a una simple fuerza por otros pueblos mesoamericanos.

Así pues, valdría la pena preguntarse si todo aquello que es evocado por el término *tonalli* corresponde realmente a un concepto unitario o si, por el contrario, se trata de diversas nociones nombradas con una misma palabra. También sería pertinente averiguar si la creencia en el *tonalli* es de origen norteño, pues, como hemos visto, algunas de las prácticas rituales que se le asocian se encuentran igualmente presentes en poblaciones yuto-aztecas del septentrión mexicano y el suroeste de Estados Unidos.

SOBRE ÁNIMAS POCO USUALES

A pesar de los elementos que tienden a mantenerse constantes en las concepciones anímicas mesoamericanas, debemos admitir la existencia de creencias que no corresponden, en modo alguno, a los principios clasificatorios expuestos con anterioridad. Según Ichon (1973, 175-176), los totonacos de la sierra creen en dos ánimas principales, una grande y otra pequeña: el ánima grande se llama *li-stakna*, "eso que hace vivir y crecer el cuerpo", y la pequeña *li-katsin*, cuyo sentido se asocia al conocimiento (Reid y Bishop: 1974, 65). La primera de estas

entidades es pensada como múltiple y difusa, dispersa por todo el cuerpo y concentrada en la coronilla, la sangre y todos los puntos en que se siente latir el pulso. La segunda es única, se concentra en la cabeza y se supone que puede abandonar el cuerpo durante el sueño. Siendo que tales términos figuran en distintos vocabularios de totonaco, podemos considerar que estas creencias son las más difundidas (Aschman: 1973, 3; *Instituto Lingüístico de Verano:* 1973, 161). En algunos pueblos quiché se supone la existencia de dos entidades anímicas: una llamada *jajalmac*, ubicada en la parte frontal del cuerpo, y la otra, *chajenel*, situada en la espalda. El *jajalmac*, que conoce el pecado y la tentación, puede desprenderse del cuerpo en tres circunstancias diferentes: durante el sueño, el susto y después de la muerte para viajar al inframundo. Por el contrario, el *chajenel* se encarga de cuidar del cuerpo de los elementos nefastos que pudieran introducírsele, mientras la otra ánima se encuentra ausente. Si el "espíritu guardián" dejara su puesto, el *jajalmac* simplemente se quedaría en el dominio de los sueños para siempre (McLean: 1984, 399). Lo interesante es que, en ambos casos, estas ideas pueden coexistir con concepciones más mesoamericanas.

Otra idea poco recurrente en el territorio tratado es que la persona está dotada de ánimas buenas y ánimas malas que se disputan la orientación del comportamiento individual; esto es observable entre los chatinos y los mixes (Bartolomé y Barabas: 1982, 123, 134; Lipp: 1991, 43-46). Pudiera pensarse que esta clase de ideas es producto de la interpretación indígena de la noción occidental de *conciencia* o ángel de la guarda. Sin embargo, es preciso señalar que este tipo de creencias es frecuente en el norte de Sudamérica y el sur de Centroamérica. Así, por ejemplo, entre los quechuas, el término *estrella*, que muchas veces se confunde con *ánimo*, se asocia al destino personal. Se dice que todo mundo posee dos estrellas: una derecha y otra izquierda. La izquierda es femenina y malévola; la derecha, masculina y benévola. Se dice que la *estrella* está sobre el hombro (Greenway: 1987, 284-292). En el mismo sentido, Ferrero (2000, 202) indica que, para los pueblos costarricenses de origen sudamericano, de la familia lingüística macro-chibcha, toda persona posee un ánima buena y otra mala (Ferrero: 2000, 202).

Y aunque todavía ignoramos el origen de las concepciones anímicas totonacas y quichés, la situación antes descrita nos obliga a interrogarnos sobre la naturaleza de los múltiples contactos e intercambios culturales que pudieron producirse en la época prehispánica entre las diferentes regiones culturales de nuestro continente.

SOBRE LOS CONJUNTOS Y LAS FUNCIONES DE LAS ÁNIMAS

Hemos visto que, en la mayoría de los casos, las ánimas mesoamericanas pueden clasificarse en cuatro grupos principales: corazón, aliento, calor y sombra. No obstante, también hemos podido notar que la presencia de términos con sentidos similares no significa que éstos se combinen de igual manera en los diferentes grupos indígenas. Tenemos, por ejemplo, la asociación corazón-calor-aliento-sombra entre los mixtecos y los nahuas de la Sierra de Zongolica. Encontramos el conjunto corazón-calor-aliento entre los chatinos y posiblemente entre los cuicatecos.[66] Es posible que la combinación corazón-calor-sombra exista entre los zoques, pues, aunque los datos sobre los componentes anímicos de este grupo son sumamente vagos, detectamos tres conceptos que parecen estar asociados a ellos.[67] La combinación corazón-aire se presenta en mazatecos, zapotecos y, tal vez, en chinantecos.[68] Vemos el sistema corazón-calor entre los nahuas de la Huasteca, Guerrero y la Sierra Norte de Puebla, los teenek, los popolucas y los triquis. Tenemos el conjunto corazón-sombra entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, los totonacos, los purépechas y los tzeltales. Observamos la idea de una entidad anímica unitaria alojada en el corazón (que, en ocasiones, puede ser múltiple o fragmentaria) entre los mayas yucatecos, los rarámuris, los tzotziles y los tojolabales. Por último, tenemos el caso descomunal de los kekchíes, para quienes el único componente anímico es la sombra (véase tabla 3). Entre los mochó se cree en una entidad llamada *sombra* pero se supone que esta vive en el corazón (García Ruiz: 1987, 276-278, 282).

66 Entre los cuicatecos, encontramos dos formas anímicas distintas: el *sta vie en* "corazón" y el *gua cu*, de *gua* "transparente, brillante, rubio", pero, por desgracia, carecemos de cualquier otro dato al respecto (Anderson y Concepción: 1983, 114, 582). Es probable que el soplo sea igualmente considerado como una entidad anímica, pues la palabra *ndu du* no sólo significa "aliento" sino también "voz, habla, frase, idioma, lengua, opinión [...] sabor, olor" (*ibidem*, 680).

67 En primer lugar, tenemos al *ánima*, un elemento que supuestamente se quedaría vagando sobre la tierra si la persona correspondiente fuera asesinada (Harrison, Harrison y García: 1981, 248). En segundo, aparece algo conocido como *sombra*, que, según sus cualidades, determina la posesión de poderes sobrenaturales. Por último, encontramos al *jama* "sol", una entidad que sirve de vínculo con el *nahualli* (Lisbona Guillén: 1998, 22, 26).

68 Entre los chinantecos encontramos cuatro diferentes términos empleados para traducir del castellano "alma", "ánima", "espíritu": *m tyi*, "viento, aire, aliento" (Skinner y Skinner: 2000, 384, 365); *fahjiih*, "corazón" (Rupp y Rupp: 1996, 43); *jmi dsi* "espíritu, alma, vida, dar vida", *dsi* "aire" (Merrifield y Anderson: 1999; Rupp y Rupp: 1996, 381), y *juiñi* (Bartolomé y Barabas: 1990, 203). El problema es que, hasta ahora, seguimos sin saber si estos términos son sinónimos o si, por el contrario, aluden a entidades diferentes.

En términos generales, las combinaciones más comunes fueron corazón/calor, corazón/sombra y corazón como entidad unitaria. Cabe notar que, pese a la diversidad de las creencias, en ninguno de los casos se registraron las combinaciones calor/sombra, calor/aliento o aliento/sombra, lo cual parece mostrar que, en casi todas estas creencias, es en torno al corazón que se construye el sistema. Al mismo tiempo, es poco común que se presente la creencia en el aliento y la sombra en un solo grupo, pues, aunque esto parece existir tanto en nahuas como en los mixtecos, entre los últimos no hemos podido determinar si todos los componentes anímicos ("corazón", "calor", "aire" y "sombra") se presentan en una misma comunidad. Esta situación tiende a confirmar la identidad entre *sombra* y *aliento*.

Por otro lado, nos encontramos ante el problema de que el hecho de que una determinada creencia no haya sido registrada no significa necesariamente que no exista. Así, sabiendo que calor y aliento/sombra pueden formar parte de un mismo binomio, siempre es posible que, habiéndose visto opacado por el término dominante, el componente más sutil haya pasado inadvertido a los ojos del investigador. Un ejemplo de ello es la ya mencionada creencia en la "sombra" de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, pues ésta no fue considerada sino hasta que Signorini y Lupo (1989) y Duquesnoy (2001) comenzaron a plantearse las preguntas correctas.[69]

Como se observa en la tabla 3, casi todos los pueblos indígenas de la zona tratada consideran que alguno de sus componentes anímicos puede separarse del cuerpo bajo ciertas condiciones (como el sueño, el susto, la ebriedad y el coito) sin que ello implique necesariamente la muerte de la persona. Pudiera pensarse, a partir de esto, que las concepciones anímicas mesoamericanas siguen la misma división básica que la planteada por Hultkrantz (1953, 51-54) y Rivière (1987, 428) —*free soul* y *body soul* o *internal soul* y *external soul*—. Sin embargo, nosotros observamos que, en Mesoamérica, las cuatro clases de ánimas son susceptibles de dejar el cuerpo durante la vida, y, en algunos casos, se considera que todas ellas se separan del organismo; esto sucede, por ejemplo, entre los teenek de San Luís Potosí, los purépechas y los chontales (Alcorn: 1984, 67; Gallardo Ruiz: 2005, 83-90; Carrasco: 1960, 110). En otros grupos, como los otomíes, no resulta claro cuál de las dos ánimas es la que se desprende del cuerpo durante la vida

69 Es interesante notar que, en el pensamiento purépecha, tras la pérdida de la *sombra*, un individuo "experimenta la necesidad de salir a que le 'pegue' el sol y/o el aire" (Gallardo Ruiz: 2005, 83-90), lo cual podría mostrarnos que la *sombra* no es una entidad unitaria, sino que —aunque de manera velada— en la entidad perdida se oculta un elemento calórico que debe ser restituido.

(Galinier: 1990, 623-626; Dow: 1975, 62). En otros más, como los chatinos, se cree que lo que se separa durante el sueño no es lo mismo que lo que deja el cuerpo durante el susto (Pride y Pride: 1970, 3, 11, 27, 87, 94, 189, 271, 297; Bartolomé y Barabas: 1982, 123-124, 132-135). Así pues, habría que plantearse si todas las ánimas pueden dejar el organismo de manera simultánea. Y, si éste es el caso, ¿qué es lo que mantiene viva a la persona en ausencia del ánima? Siguiendo este mismo orden de ideas, ¿es acaso posible que los indígenas atribuyan indistintamente la salida del cuerpo durante la vida a cualquiera de sus entidades anímicas?

Algo semejante sucede con aquella patología conocida en español como *mal de ojo*. Mientras los totonacos y los triquis consideran que ésta es producida por la introducción de un *aire* o *sombra* extraños, los mayas yucatecos, los teenek y los pames atribuyen esta cualidad al exceso de calor y los nahuas de la Sierra Negra a la posesión de un corazón amargo. De igual manera, podemos ver en la tabla 3 que tanto la *sombra* como el *calor* y el *corazón* (y tal vez el *aliento*) son susceptibles de condicionar el destino de la persona y los tres se encuentran distribuidos por el cuerpo. Si a esto añadimos que no siempre ha sido fácil reconocer a los diferentes componentes anímicos en un mismo grupo étnico y que, en algunos casos, un ánima puede ocultarse en otra, valdría la pena preguntarse si, en realidad, no se trata de entidades anímicas diferentes sino de aspectos diversos de un ánima compleja y dinámica en la que las partes pueden conllevar diversas cualidades del todo.[70]

Todo esto nos muestra que lo que tiende a mantenerse constante no son las ánimas en sí (como conjunto establecido de formas, atributos y funciones), sino un esquema anímico estructurado en torno al corazón, en el que las cualidades y funciones de sus componentes se intercambian y recombinan dentro de límites más o menos finitos, eventualmente perpetrados por ideas procedentes de regiones vecinas.

Como hemos visto a lo largo de la presente sección, las concepciones anímicas mesoamericanas parecen ser mucho más variables —en el tiempo y el espacio— que otros elementos de la cosmovisión. Algunas de tales divergencias —sobre todo las que se refieren a los nombres de las ánimas— pueden atribuirse a la in-

[70] Sólo a manera de analogía, vale la pena mencionar que, entre los luiseño de California —que, por cierto, pertenecen a la misma familia lingüística que los nahuas—, existe la creencia en dos ánimas diferentes: una masculina, llamada *-to:wi*, asociada a la conciencia, o *-su:n* "centro, corazón, mente", y otra femenina, denominada *kwi:namuš* "raíz u origen". Lo interesante es que estas ánimas, opuestas y complementarias, tienden a unirse y converger en una misma entidad, sobre todo tras la muerte (Applegate: 1979, 84-86).

fluencia que el cristianismo y la cultura mestizo-occidental han tenido sobre la mentalidad indígena. Otras —como la presencia o ausencia de una cierta entidad— pueden achacarse al mayor o menor talento y capacidad de los distintos investigadores que han recogido los datos. Mas existen ciertas variaciones —como la atribución de una misma función a dos entidades diferentes dentro de un mismo grupo— que no parecen responder más que a la propia elasticidad de las creencias en torno al ánima, las cuales, correspondiendo a aspectos íntimos de la vida, se encuentran sumamente expuestas a la interpretación individual. La falta de comunicación entre las distintas comunidades de un mismo grupo étnico, la pérdida de las visiones estandarizadas controladas por las iglesias prehispánicas y un mayor o menor intercambio de ideas con grupos con los que antes no se estaba en contacto deben haber provocado que en diversas localidades se gestaran muy particulares concepciones anímicas a partir de la combinación diversa de las mismas cualidades y funciones.

En términos generales, las entidades anímicas mesoamericanas pueden clasificarse en cuatro clases principales: ánimas-corazón, ánimas-aliento, ánimas-sombra y ánimas calóricas. Sin embargo, hemos podido observar que los conjuntos anímicos suelen estructurarse de modos muy diversos. Los atributos, ubicaciones y funciones que se les asocian son, en ocasiones, muy variables. Y, en la mayoría de los casos, se trata de creencias sumamente generalizadas que también se presentan en otras zonas del continente; entre ellas el área andina y Norteamérica. Sin embargo esto no significa que no exista un *núcleo central* de las concepciones anímicas mesoamericanas sino simplemente que, para encontrarlo, es necesario excavar mucho más profundo en la representación indígena de la persona.

Entre las escasas cualidades y funciones que parecen mantenerse más constantes podemos mencionar las siguientes: 1. El número de ánimas diferentes por persona suele oscilar entre uno y cuatro, siendo uno y dos las cifras más recurrentes. 2. Aunque un mismo elemento puede ocupar más de un órgano y un órgano alojar a más de un ánima, encontramos que los centros anímicos más importantes suelen ser el corazón, el estómago, el hígado, la cabeza, la sangre y, en raras ocasiones, la lengua y los riñones. Cabe resaltar a este respecto la escasa importancia acordada a órganos vitales como los pulmones, los intestinos y el páncreas. 3. Independientemente de las formas que se le atribuyan, el ánima-corazón suele ser pensada como responsable de la mayoría de las funciones intelectuales, la vitalidad, el valor y el destino. Y es en torno a este elemento que tienden a estructurarse los otros componentes para constituir un sistema. Es dicha entidad la que se supone viaja al inframundo tras el deceso del cuerpo. 4. El

ánima-aliento, que como hemos dicho es sumamente difícil de identificar, parece ser mucho más variable que el ánima-corazón, pudiendo en muchos casos confundirse con alguna de las manifestaciones de la primera. Entre las pocas funciones que tienden a mantenerse constantes encontramos las de producir la voz, el sabor, el olor y la vitalidad. En diversas ocasiones se supone que es un aire el que permanece sobre la tierra después de la muerte. 5. Del ánima-sombra, que al parecer se identifica con la anterior, sólo se mantiene constante la idea de que es bajo dicha forma que los difuntos suelen figurar sobre la tierra. 6. Aun si el ánima calórica es bien conocida entre los nahuas, en la mayoría de los casos tratados se le considera como un elemento vital cuyas funciones poco se relacionan con las características individuales.

Entre las cuestiones que, a mí parecer, sería necesario tomar en cuenta en futuras investigaciones, podemos anotar las siguientes: 1. Se requiere más trabajo de campo y/o una mejor difusión de la información sobre aquellos grupos que, por el momento, están mal documentados —zapotecos, triquis, cuicatecos, amuzgos, etcétera—. 2. Es necesario contar con mayor precisión en los datos aportados sobre las entidades anímicas: nombre en lengua indígena, ubicación, cualidades y funciones asociadas, concepciones alternativas, etcétera. 3. Es preciso que los investigadores seamos más explícitos sobre el modo en que se recabaron los datos: número de informantes, localidades tratadas, características de los relatores, etcétera. 4. Para entender plenamente el pensamiento mesoamericano es importante que sus prácticas y creencias sean analizadas en contraste con las que proceden de las áreas culturales vecinas.

EL *NAHUALLI* COMO ENTIDAD COMPAÑERA

El estudio del *nahualli* como entidad compañera en la época prehispánica es una cuestión que suscita diversos problemas. Para empezar, podemos mencionar que se trata de una creencia que las fuentes del siglo XVI no abordan más que de manera vaga y superficial, pues, de hecho, son los procesos judiciales e inquisitorios y los textos de los cronistas del siglo XVII, como Ruiz de Alarcón y Núñez de la Vega, los que nos revelan los mayores detalles sobre el tema. Por otro lado, cuando estudiamos los nahualismos contemporáneos, podemos remarcar que la noción de *nahualli* no se encuentra siempre presente en los mismos lugares que la creencia en el hombre-*nahualli*.[71] Por último, podemos añadir que, aun entre los

[71] Sin embargo, parece ser que, en algunas ocasiones, la desaparición de una de tales nociones se produjo en épocas relativamente tardías. Por ejemplo, aunque la entidad compañera no existe más

nahuas contemporáneos, la entidad compañera no siempre es conocida como *nahualli*, sino que a veces —sobre todo cuando este término es usado con el sentido de hombre-*nahualli*— se prefiere emplear vocablos como *tonal*, *tona*, *sombra*, *brujo* o *animal*.

Tomando en cuenta lo anterior, trataremos de explicar la función social del *nahualli*, sus relaciones con el individuo y los procesos vitales, el papel de la entidad compañera en la imagen indígena del universo y de qué manera dicha noción se articula con la creencia en el hombre-*nahualli*. A manera de conclusión buscaremos definir el modo en que la creencia en la entidad compañera se inserta dentro del esquema anímico antes descrito.

En nuestra opinión, para tratar el tema mencionado, es preciso comenzar por definir el origen y significado del término estudiado, pues, de otro modo ¿cómo podríamos analizar los textos antiguos sin antes entender el sentido de los vocablos que en ellos encontramos?

ORIGEN Y SIGNIFICACIÓN DEL TÉRMINO *NAHUALLI*[72]

Sin duda alguna, *nahualli* es uno de los términos nahuas más difíciles de traducir; sobre todo si tomamos en cuenta que se trata de un vocablo polisémico al que, en ocasiones, parecen igualmente convenir los significados de "brujo" y "entidad compañera". Al mismo tiempo, el hecho de que se trate de una de las palabras nahuas más difundidas en América —pues la encontramos desde Nicaragua hasta Durango en el Norte de México— ha provocado que adquiera sentidos diferentes de los que le correspondían en sus orígenes. Así, el análisis comparado de las diversas propuestas sobre su etimología nos permitirá formarnos una primera imagen de su significación.

---

entre los nahuas-popolocas del sur de Veracruz (Münch: 1994, 192), a finales de los años sesenta, García de León (1969, 290) registró, en la misma región, la creencia en una entidad llamada *animal* que "cuida durante la vida a la persona". Por otro lado, Soustelle (1958, 118) señala que, en una región veracruzana en que el término *nahualli* no se emplea en el sentido de hombre-*nahualli*, un informante tradujo la palabra hechiceros por *nahualme*, lo que parece indicar que la creencia en el hombre-*nahualli* no se encontraba aun totalmente perdida.

72 Para la presente sección contamos con la valiosa colaboración de Sybille de Pury, cuya ayuda ha sido fundamental para la realización de esta investigación. Una versión preliminar de este texto fue publicada en *Estudios de Cultura Náhuatl* (Martínez González: 2006f).

Ruiz de Alarcón (1984, 48) relaciona etimológicamente el vocablo *nahualli* con el sustantivo *náhuatl* al atribuir al primero dos etimologías diferentes: "la primera significa mandar; la segunda, hablar con imperio". El análisis morfológico muestra que estas dos palabras están constituidas por una raíz *nāhua* (con una primera *a* larga que, aunque no se anota en las transcripciones antiguas, es pertinente en la expresión oral). Sin embargo, todo parece indicar que, aun si estos dos sustantivos derivan de raíces homófonas, no tienen un origen común, pues el primer término tiene una raíz nominal (/nāhua-tl/ |raíz. nom. + suf. nom. (*tl*)|) en tanto que el segundo tiene una raíz verbal (/nāhua-l-li/ |raíz. verb. + pasivo(*l(o)*) + suf. nom. (*li*, variante de *–tl* después *l*)|).

Una tercera hipótesis presentada por este último autor (*idem*), copiada por De la Serna (1953, 90) y retomada por Villa Rojas (1963), consiste en que el término *nahualli* es un derivado del verbo *nahualtia*, que significa "esconderse cubriéndose con algo, que viene a ser lo mesmo que rebozarse y así *nahualli* diría rebozado, o disfrazado debajo de la apariencia del tal animal, como ellos comúnmente lo creen". Sin embargo, resulta claro que esta última proposición es del todo incorrecta, pues, como sabemos, la forma *nāhualtia* puede ser derivada del sustantivo *nāua-l-li*, cuyo sentido buscamos comprender, más el sufijo transitivador *–tia*. De ello resulta un verbo bitransitivo *nāhua-l-tia* (dos objetos humanos) que significa "esconder a alguien en sí, disfrazarse en".[73] De modo que, para que la palabra *nahualtia* pueda significar "esconderse", tendría que ser, como lo propone López Austin (1967a, 95), en el sentido de "actuar como *nahualli*".[74]

Es claro que *nahualli* deriva de un verbo, mas es preciso definir de cuál, pues aquí nos encontramos problemáticamente frente a homófonos.

En primer lugar, encontraríamos una raíz /nāhua/$^{(1)}$ (con una primera *a* larga) que aparece en tres verbos diferentes: uno intransitivo, *nahua-ti* "hablar fuerte, claro", y los otros dos transitivos, *nahua-tia* "ordenar algo" y *nahua-ltia* "dirigirse a alguien". Es muy probable que estos vocablos tengan la misma raíz que el sustantivo *nahuatl*. *Nahualli* no puede haber derivado de este verbo pues, en ese caso, tendríamos *nahuatilli* (que aparece en el diccionario de Molina con el sentido de "ley u obligación").

El segundo candidato sería un verbo /nāhua/$^{(2)}$ (con una primera *a* larga) cuyo significado es "abrazar algo o a alguien". Este verbo, según Robelo (1951,

73 Los sufijos *-tia* y *-ltia* significan "impulsar, hacer que se efectúe una acción" (Sullivan: 1998, 197).

74 La forma *nāhualtia* puede ser también derivada del sustantivo *nāua-tl*, que significa "(quien habla) claro", y añadiéndole el sufijo transitivador *-ltia* resulta el verbo transitivo *nāhua-ltia* que significa "dirigirse a alguien". No obstante, esto no parece estar relacionado con el tópico que aquí tratamos.

180) y Rojas González (1979, 14), puede admitir el sentido de "danzar tomándose por la mano, caminar con cadencia"; este significado también aparece en el diccionario de Siméon. Aun si estos dos autores asocian el significado de *nahualli* a /nāhua/(2), cabe señalar que "danzar" no aparece más que cuando el complemento de objeto hace referencia a un ser humano, por lo que consideramos que es necesario tomar como primer significado de /nāhua/(2) "abrazar o tomar por el brazo". Sin embargo, no hemos encontrado ningún indicio en las descripciones del *nahualli* que nos permita suponer que caminaba con cadencia o que haya sujetado o abrazado algún objeto en particular. Por ello podemos dudar, a nivel semántico, en asociar etimológicamente *nahualli* a /nāhua/(2).[75]

Por último tendríamos una tercera raíz /nāhua/(3), que podemos reconstruir a partir de un verbo bitransitivo (/-nāhua-ltia/, con una primera *a* larga). Encontramos este verbo en Molina (*Vocabulario mexicano-castellano*) en la entrada *Naualtia, ninote* "esconderse detrás de alguno". Volvemos a observar dicho sentido en Molina, en la entrada *Itic: Itic monaualtia in tlacatecolotl*, "endemoniado", y en Wimmer (2003), con el objeto definido *nicno. naualtia*. A ello podemos añadir que este último autor da como ejemplo *ca in Teẓcatlipoca miyecpa quimonahualtiaya in coyotl*, "Tezcatlipoca se disfrazaba seguido de coyote" (*cf:* v, 180). La palabra *nahualli* formalmente puede derivar de la raíz /nāhua/(3). Seguramente, Seler (1990, II, 40) buscaba una interpretación de este tipo en tanto que señala que "en mexicano, la significación, *disfraẓado*, *enmascarado*, *secreto* está presente en numerosos compuestos de *nahual*" (véase tabla 8). Sin embargo, él no reconstruye /nāhua/3 y se deja llevar por un análisis que lo conduce a asociar erróneamente el término en cuestión con *nahuati* y afirmar que *nahualli* "sería una forma pasiva derivada del término *naua*, *hablar*, si vemos *hablar* en el sentido particular de *embrujar*, *prometer*, *convertirse en otra forma a través de un sortilegio*".

López Austin (1967a, 96) propone:

> Las radicales *ehua*, *ahua* parecen indicar, afectadas por prefijos posesivos, una relación de unión, revestimiento, contorno, superficie, vestidura. Véanse por ejemplo las palabras *nahuac*, 'junto a mí', o como sufijo, 'cerca, alrededor'; *yehua*, 'hace poco tiempo'; *yahualoa*, 'rodear'; *ehuatl*, 'piel, cuero, cáscara';

75 Tenemos igualmente *nahuatequi*, *nite* "abrazar a otro" (Molina) y *nahuatequi*, *nino* "abrazarse a sí mismo" (*idem*), que tiene una variante *nahuahtequi* (dada por Alexis Wimmer, 2003) con el mismo sentido. Podemos también proponer que este verbo está formado sobre el locativo *nāhuac* "cerca de" (nāhuac-tequi), lo que explicaría el sentido de "abrazarse".

> *nahuatequi*, 'abrazar' y la palabra *nahual* del náhuatl hablado actualmente en Tlaxcala, que significa 'gabán, capa'. Si esta proposición fuese verdadera, *nahualli* significaría 'lo que es mi vestidura', 'lo que es mi ropaje', 'lo que tengo en mi superficie, en mi piel o a mi alrededor'.

Lo que lo conduce a suponer que

> si esta palabra es, desde su origen, usada para designar la relación mágica de transformación de un hombre en otro ser, es lógico que de ella deriven todos los verbos compuestos con el radical *nahual-* que les da matices de disimulo, cautela, secreto, malicia, engaño, asechanza, mote, fingimiento, nigromancia, trampa y cifra (*idem*).

Tras haber revisado algunos de los vicablos que figuran en los diccionarios antiguos, hemos podido observar que efectivamente existen términos compuestos por los "radicales" *ehua*, *ahua* que denotan las nociones de "vestidura", "contorno", etcétera. Sin embargo, encontramos también numerosas palabras nahuas —como *ameua* (cosa pesada) o *mahua*. *nite* (infectar, propagar una enfermedad contagiosa)— que no parecen tener nada que ver con el sentido de "contorno" o "vestimenta" propuesto por el autor. Así pues, podemos concluir que esta hipótesis es errónea.[76] Cabe además remarcar que, de existir, tales radicales tendrían un significado sumamente variable, pues una búsqueda en el *Vocabulario castellano-mexicano* de Molina con el programa *GDN* nos aportó 3 638 formas diferentes constituidas en *ahua* o *ehua*.

No obstante, es preciso señalar que el sentido de "cobertura o revestimiento" no se encuentra necesariamente ausente en el término *nahualli*, pues además de la traducción de *nahual* presentada por Bright (1967, 243) en su "Vocabulario del náhuatl de Tlaxcala"[77] (*nahual* "capa, gabán") encontramos dos indicios más para apoyar ésta proposición: en primer lugar, tenemos que en el diccionario de Molina aparece la palabra *imanahual* (*imānāhual: i*, posesivo + *mā(itl)* "mano" + *nāhual(li)*)[78] que significa "cobertura de cuna de bebé". En segundo, observamos que el verbo *nahualtia*, que no puede ser más que un derivado de n<u>a</u>ua(3),

76 Actualmente, López Austin (2003, comunicación personal) admite la inexactitud de esta proposición.

77 Lamentablemente, Molina no presenta término alguno para traducir al náhuatl el vocablo "gabán".

78 Lo que textualmente significaría "el *nahualli* de la mano", "la cobertura de la mano" o "lo que cubre como una mano".

no sólo significa "esconderse con algo" sino también "rebozarse", es decir, "cubrirse con un rebozo", lo que también estaría haciendo alusión a la "relación de contorno" enunciada por López Austin, y no a la capacidad de transformación que las fuentes atribuyen al *nahualli*. En otras palabras, es cierto que el término *nahualli* tiene un sentido próximo a "vestimenta", "contorno", "cobertura", etcétera, pero ello no deriva de la supuesta existencia de los "radicales" *ehua*, *ahua*.

A finales del siglo XIX, Brinton (1894, 13), y después Villacorta (en *Memorial de Tecpan-Atitlan:* 1934, 375), Garibay (en Sahagún: 1946-1947, 171), Goetz y Morley (1950, 84 en Lipp: 1991, 39) y Edmonson (1965, 78), propusieron que el término *nahualli* era de origen quiché y que se trataba de un derivado de la raíz *na'*, *nau* "que contiene la idea de 'saber' o 'conocimiento'", o "sabiduría, ciencia, magia", según Garibay (*idem*). Es cierto que los textos coloniales maya-quichés y cakchiqueles —como el *Popol Vuh* (1968) o el *Título de Yax* (1989, 80, f. 4v)— emplean el término *nagual*. Y, efectivamente, encontramos en muchas lenguas mayas una serie de palabras compuestas por una raíz *na*, *nao* que contienen una significación próxima de "conocimiento" o "memoria".[79] Sin embargo, como lo indica Seler (1990, II, 39), en el náhuatl "no hay huellas de una raíz *na' nau* o aun *nahua* con esta significación […]. El uso mexicano de la lengua no reconoce la palabra como un arte en general. En mexicano la palabra designa al hombre —no la magia, sino al mago". Por otro lado, podemos señalar que el término *nagual* no está presente en la totalidad del área maya, sino que, como veremos más adelante, muchas lenguas mayas contemporáneas utilizan términos muy distintos del que estudiamos para expresar nociones semejantes. Y, sobre todo, son los pueblos que tuvieron un contacto directo y continuo con los aztecas los que utilizan con mayor frecuencia el vocablo *nahual*.[80] Así, parece más probable que fueran los mayas, y no los nahuas, quienes tomaran prestado el término *nahualli*. No obstante, ello no significa necesariamente que el contenido original de este término se haya mantenido intacto, pues siempre pueden existir juegos de pala-

79 Por ejemplo, el *Vocabulario de tzeltal* de Ara (1986, 342-343) presenta los vocablos *na* "acordarse"; *qnabe* "saber"; *naogh* "la cosa de la cual yo me acuerdo", *na* "saber"; *na* "conocer"; *naohibal* "conocimiento" y *naoghibal* "memoria".

80 Por ejemplo, el *Título de Otzoya* (1957, 84) menciona a propósito de los quichés: "y después, todos nuestros ancestros tuvieron noticia de Moctezuma, quien les pidió que le pagaran tributo y así ellos lo hicieron". Mientras tanto, entre los cakchiqueles, el *Memorial de Tecpan Atitlan* (1934, 255) declara que "en esta época, los yaquis de Culguacan fueron recibidos por los reyes Junig y Lajuj Noj. Los yaquis llegaron el día 1-*toj* enviados por el rey Modeczumatzin de los mexicanos […]. Y nosotros mismos observamos a los yaquis de Culguacan durante su llegada; y ellos llegaron en gran número en tiempos antiguos".

bras o deslizamientos de sentido que tienden a acercar vocablos que no comparten una misma raíz.[81]

En la primera mitad del siglo XX, Garibay (en Sahagún: 1946-1947, 171) recupera la antigua discusión entre Seler y Brinton y añade dos nuevas proposiciones:

> La etimología de la palabra es problemática: pueden proponerse las siguientes: *a*) De *nahui*, 'cuatro'. Se daría un sentido análogo a nuestro 'cuatrero', con el sentido de tramposo. Quizá se supone en el brujo una cuádruple personalidad. *b*) De *nahuali*, *nahuala*, verbo arcaico que encontramos en muchos compuestos. Su sentido es en general 'engañar' 'disimular' y conviene muy bien al prestidigitador como al mago, que con embustes, fundados o sólo subjetivos embauca a las gentes.

Consideramos que la primera solución carece de fundamento, pues, además de la ausencia de indicios de que el *nahualli* haya tenido "cuádruple personalidad", esta etimología implicaría que todas las palabras formadas a partir del radical /nāw/ en *nāhui* o *nāhua* estarían en relación con lo cuádruple, lo que definitivamente no es el caso. A nuestro parecer, la segunda proposición es más lógica, pues existe en efecto toda una serie de términos (observables en el diccionario de Molina) que, compuestos con *nāhual,* tienen una significación próxima a la interpretación del autor.[82] Dicha interpretación fue, años después, retomada por Brundage (1981, 133).

Las palabras que comienzan por *nahuala* en los textos escritos (según una ortografía muy variable) corresponden a dos construcciones diferentes:

> 1. Podemos tener /nahual-li/ incorporado a un verbo en cuyo inicio aparece la vocal *a*. Al respecto, encontramos tres ocurrencias: en el *Códice florentino, a*) *Naualaci* /nāhual-ahci/, "agarrar a alguien con sorpresa"; formado por *aci*, verbo que puede ser intransitivo: "allegar a lugar", o transitivo (*nitla*): "alcanzar al que camina, o al que huye; alcanzar con la mano a donde está la cosa". *b*) *Naualana* /nāhual-āna/, "prender a alguien por astucia o por magia",

[81] Así, por ejemplo, Bunzel (1959, 274) declara que "la palabra *nahual* es utilizada en quiché para todo objeto que tenga un poder sobrenatural —y en particular para los antiguos ídolos de piedra".

[82] Esta proposición sirve también para contradecir la hipótesis del origen maya del término *nahualli*, pues, si *nahual* fuera un préstamo lingüístico del quiché, la existencia de tales compuestos sería inexplicable, sobre todo si consideramos que su significación se aleja considerablemente de "sabiduría, ciencia, magia".

formado por *āna*, "prender a alguno (con violencia)". *c*) En Molina, *naualaua* /nāhual-ahua/, "motejar a otro de algún defecto", formando el verbo *ahua*, "reñir a otro". En estos tres verbos, *nahualli* es incorporado para marcar el modo en que se realiza la acción y significa "hacer *x* a la manera de un *nahualli*".

2. Podemos tener /nahual-li/ incorporado a un verbo antecedido por el prefijo *tla*-; en tal caso, /tla/ se transforma en [la] después de la consonante /l/ de /nahual/. Muy seguido, la doble /ll/ es escrita simplemente /l/. Entre otros términos, encontramos: *nauallacaqui* o *naualacaqui*, /nāhual-(t)la-caqui/, "asechar escuchando"; *nauallachia* o *naualachia*, /nāhual-(t)la-chiya/, "asechar, mirando cautelosamente"; *nauallalania*> /nāhual-(t)la-lania/, "preguntar algo a otro cautelosamente" (Molina). En este caso, *nahualli* es igualmente incorporado para indicar que la acción se realiza "a la manera de un *nahual*", señalándose así que alguien se esconde para intervenir sobre una persona.

Estos verbos aparecen en Molina pero no todos ellos figuran en las fuentes del siglo XVI, incluido el *Códice florentino*. Tal es el caso de *nahualaci* (aunque *nahualana* y *nahualahua* sí se encuentren), *nahuallacaqui* (aunque vemos en una ocasión *nahualcaqui*), *nahuallalania*, *nahuallatoa* (aunque sí encontramos *nahuallatole*). Todos estos compuestos son siempre presentados por Molina tanto bajo una forma verbal como bajo la forma nominal derivada (*nauallacaquiliɀtli*, *nauallachialiɀtli*). En fin, podemos igualmente preguntarnos por qué *nahualnotɀa* (presente en Olmos —1990— y en otras fuentes, a veces bajo la forma del aplicativo *nahualnochilia*), *nahualitta* (que aparece una vez en el *Códice florentino*), *nahualtequilia* (presente en la misma obra) y *nahualoɀtomecatl* (que aparece 26 veces en el mismo texto y al que Sahagún dedica todo un capítulo, libro IX, párrafo 21) fueron omitidos por Molina. Así, los presentes datos nos permiten interrogarnos sobre el papel de los neologismos, creados por los franciscanos para la evangelización, en esta lista de palabras que integran a *nahualli* con el sentido de "disimulo". ¿Por qué motivos se excluyeron ciertas palabras que relacionaban al *nahualli* con lo secreto o con la astucia?

En todo caso, podemos ver que la reconstrucción de *nahuala* es inaceptable, mientras que /nāhua/(3) lo es. En nuestra opinión, la relación que este verbo reconstruido instaura no es la idea del mago o el prestidigitador que hace desaparecer los objetos entre sus manos, sino más bien la del disfraz (bajo una cobertura o una piel ajena). Esta interpretación está en relación con el hecho de que, según Fábregas Puig (1969, 101), los nahuas contemporáneos de Chimalhuacan utilizan la palabra *nahual* para hacer referencia a danzantes disfrazados.

En resumen, podemos decir que, aun cuando la significación exacta del término *nahualli* queda aún por resolverse, su sentido general ha sido elucidado: se aproxima a las nociones de "disfraz" y "cobertura". Y es éste el mismo sentido que encontramos en compuestos como *nahuatlatolli* (metáforas), que significa "lenguaje cubierto o disfrazado", y *nahualoχtomecatl* (comerciante espía), "comerciante encubierto o disfrazado".

PRIMERAS APROXIMACIONES AL *NAHUALLI*

La creencia en la entidad compañera aparece con claridad en aquel célebre pasaje de la *Leyenda de los soles* (1945, 121; 1992a, 77; 1992c, 146) en que, al comentarse la manera en que Quetzalcoatl fracturó accidentalmente los *huesos preciosos* durante su viaje al Mictlan, sostiene un diálogo con su propio *nahualli:* "Entonces llora [Quetzalcoatl] y dice a su *nahualli —¿Oh mi* nahualli *qué pasará?*" A lo cual el *nahualli* responde "*—¡Cómo ha de ser! Se han arruinado. Déjalos así*".[83] Notamos, en primer lugar, que el *nahualli* aparece como una entidad animada que sirve de consejero al individuo. En segundo, podemos observar que no se trata de un ser humano, puesto que en el momento del mito la humanidad todavía no había sido creada, y que tampoco se trata una deidad, pues en ningún momento se hace mención de que alguien más haya descendido al Mictlan en compañía de Quetzalcoatl.[84]

En otra parte del mismo texto —*Leyenda de los soles* (1945, 121)—, el *nahualli* es presentado como un ser capaz de cumplir las tareas que le son asignadas; se dice que Quetzalcoatl "dijo a su *nahualli:* ve a decirles que vendré a dejarlos [los huesos]". En el caso de Huitzilopochtli, su *nahualli*, Xiuhcoatl, es el arma que utiliza para vencer a los "Cuatrocientos Guerreros del Sur": según el *Códice florentino* (III, 4), "bajo la orden de Uitzilopochtli, alguien llamado Tochancalqui prendió fuego a la serpiente llamada Xiuhcoatl, y Uitzilopochtli perforó a la Coyolxauhqui [con la serpiente de fuego] e, inmediatamente, le cortó la cabeza".[85]

[83] "*Niman ye ic choca niman ye quilhuia in inahual; —nahuahuale é que yeχ i*". "*Quenin yeχ ca nel otlatlacauh maχonel yuhqui yauh*".

[84] Es cierto que en ese momento los dioses se encontraban en el exilio sobre la tierra —lo que les otorgaría una condición semejante a la de los humanos—, mas el texto especifica que se trata de "su" *nahualli*, es decir, de un elemento que se encuentra tan íntimamente ligado al personaje que puede ser considerado como una propiedad.

[85] Obviamente, en el mito no era necesario "encender" la serpiente, sino que, como lo señala Graulich (2003, comunicación personal), es muy probable que el narrador haya mezclado el mito y el ritual. En el rito de Panquetzaliztli, tal como es descrito por *Códice florentino* (II, 147; IX, 65; II, 185;

Ruiz de Alarcón (1984, 47) comenta sobre los seres humanos: "hace el demonio que el animal obedezca siempre al mandato del niño". De la Serna (1953, 204) completa la frase diciendo "el animal obedece a su *nahual*, y el *nahual* a el animal".[86] Núñez de la Vega (1983, 8) declara que, para los mayas de Chiapas, "el *nagual* es el ángel que Dios le da para que con él tenga fortuna, le favorezca, le ayude y le acompañe, y así él debe invocarlo en todos los casos, negocios y ocasiones en que tenga necesidad de su ayuda". Exquemelin (1971, 97) indica que los indios de Yucatán tomaban a cierto animal por "patrón y protector en todo peligro y necesidad". Fuentes y Guzmán (1882, II, 45) llama al *nagual* "defensa". Ximénez (1985, 409) traduce *nahual* como "animal o demonio que acompaña al indio". Cortez y Larraz (1958, I, 103) lo define como "protector". Y es, tal vez, en este mismo sentido que hay que interpretar la más antigua mención del *nahualli*, que figura en una crónica hondureña de 1530 presentada por Herrera (1945, t. VI, década 4, libro 8, cap. 4, 18): "Y [a] estos llaman *naguales*, que era tanto como decir guardadores o compañeros".

Aparentemente, la función protectora del *nahual* y su subordinación al ser humano se ha conservado entre diversos pueblos indígenas contemporáneos, ya que, según los datos disponibles, los otomíes, los zapotecos, los tzeltales, los quichés, los mixes, los chinantecos, los mixtecos y los lencas consideran que sus entidades compañeras pueden combatir contra los símiles de sus enemigos, ya sea para protegerlos o para arreglar algún altercado que se hubiera presentado entre los humanos (Galinier: 1979, 431; Parsons: 1966, 225; Maurer Ávalos: 1979, 223; Tax: 1944, 132; Hoogshagen: 1994a, 361; Hoogshagen: 1994b, 380; Bartolomé y Barabas: 1990, 192; Álvez Chávez: 1997, 209; Chapman: 1985, 213). Es posible que los tzotziles tengan creencias parecidas pues, según Page Pliego (2002, 195), "los *wayijel* grandes tienen como tarea el cuidado del cuerpo; los chicos el cuidado de los *ch'ulel*".

Sahagún: 1956, IX, 54; II, 212; Graulich: 1987, 353), se reactualizaba el nacimiento de Huitzilopochtli y se fabricaba una serpiente de fuego de papel que, portada por un sacerdote, descendía las escalinatas de la pirámide y se le encendía: "*Niman ic tlatla in oconcahuaco xiuhcoatl*", "entonces, se quema la serpiente de fuego que acababa de dejar".

86 Es posible que el hecho de que Serna llame *nahuali* al individuo que posee una entidad compañera indique que la relación existente entre el hombre y su contraparte era recíproca: el animal era *nahualli* del hombre, como el hombre lo era del animal. Y es tal vez en este mismo orden de ideas que uno de los informantes de Robe (1971, 140) dijo sobre un cierto individuo: "es *nahual* de un gato". No obstante, es interesante notar que, en opinión de los chatinos, un hombre carece de toda autoridad sobre su *tona*, de la misma manera que su *tona* carece de autoridad sobre él (Bartolomé y Barabas: 1982, 124).

Aunque no contamos con informaciones detalladas al respecto, tenemos algunos datos sobre el modo en que los mayas del siglo XVII creían lograr que su entidad compañera los protegiera: "Cuando sucede que a cualquiera le hacen algún mal o que, por mala fortuna, le sobreviene algún desastre, se va a lamentar a la bestia y le ofrece sacrificio, pidiéndole justicia. Por ello muchas veces acontece que si alguno le ha hecho el mal de que se lamenta, lo hallan muerto, mordido o maltratado por la tal bestia" (Exquemelin: 1971, 97). Y es también, a través del don y la plegaria, que los zapotecos actuales suponen conseguir que su entidad compañera pelee por ellos: "Si un individuo tiene un enemigo, el sabio de Quiabicuzas le recomendará que lleve dos veladoras a la iglesia y que tome un baño de cenizas antes de acostarse. Durante la noche, su *nagual* combatirá con el homólogo de su enemigo" (Parsons: 1966, 225).

Actualmente, la creencia en entidades semejantes al *nahualli* de los mexicas se encuentra difundida por, prácticamente, toda Mesoamérica con muy diferentes nombres, mismos que presentamos en la tabla 9. Entre los significados reconocidos, encontramos los sentidos de "sombra", "animal", "compañero", "el que camina a nuestro lado", "burlador, agüero", "sagrado o santo", "sueño", "la cosa por la que se es conocido", "protector o salvador", "cargador del alma", "cuerpo o verdadero cuerpo", "cara o rostro", "café oscuro", "los de la noche", "doble", "gemelo", "animal que conocemos", "recuerdo" y "animal particular que llama". Así, si aceptamos que todos estos términos se refieren a una única y misma noción, la revisión de las diversas significaciones de sus designaciones podría aportarnos una primera idea de lo que es el *nahualli:* un ser material, considerado como animal, que actúa como doble, protector o compañero del ser humano y que se asocia a la noche, el sueño, las ánimas y los recuerdos.

LA FORMA DEL *NAHUALLI* Y EL CARÁCTER DEL INDIVIDUO

En lo referente a la forma de las entidades compañeras, el *Códice florentino* (I, 1-2; XII, 50) menciona como *nanahualtin* de Huitzilopochtli a la serpiente de fuego y al colibrí. En otra parte, los informantes de Sahagún (*CF:* I, 2; II, 161) señalan como contraparte de Painal a esta misma ave. Es posible que Tonatiuh se encontrara asociado al águila, pues, en el texto antes citado (*CF:* VIII, 1), es descrito como "*Tonatiuh, quauhtleoanitl, xiuhpilli*", "el sol, el águila ascendente, el niño [o príncipe] de turquesa".[87] Entre los *naguales* de Tlaloc parecen figurar la serpiente-jaguar y aquel monstruo mítico llamado *ahuizotl*, pues esta deidad es

[87] Preuss (1998, 275) afirma que, en las creencias de los huicholes, "el sol les habla vestido de águila".

nombrada, en los *Veinte himnos sacros* (*cf:* VIII, 47), como Ocelocoatl, "Serpiente Jaguar", mientras que en el *Códice florentino* (XI, 70) se comenta que *ahuiẓotl* "era Tlaloc". Centeotl, por su parte, es calificado de *quetẓalcoxcox*, "faisán quetzal" o "faisán precioso" (*cf:* VIII, 99-101; Wimmer: 2003). Por último tenemos que tres de los *nanahualtin* de Tezcatlipoca son mencionados en los *Augurios y abusiones* de Sahagún (1969b, 50-51, 52-53, 58-59): el gigante,[88] el *tlacanexquimilli*, "hombre-paquete de cenizas" o "paquete de cenizas humanas",[89] y el *yaoaltepuẓtli*, "hacha nocturna" o "leñador nocturno".[90]

Esta diferenciación de entidades compañeras parece haber existido igualmente entre los mayas del posclásico. Leemos en el *Popol Vuh* (1971, 193) que el ciervo era *nahual* de Tohil y el jaguar de Awilix.[91] En el *Título de Velasco* (1989, 175-176, 3v) se comenta que la representación de Tsotsilaja Chimalcan, la deidad de los cakchiqueles, "era un murciélago. Cuando pasaba, volaba sin hacer ruido". A la vez, Freidel, Schele y Parker (1993, 211) sugieren que "el pájaro llamado Itzam revelado [Itzam Yeh] era tal vez el *way* de Itzamná".

Cuando revisamos las formas atribuidas a los *nahuales* de los distintos pueblos mesoamericanos contemporáneos, podemos observar que los *nanahualtin* no son siempre zoomorfos, pues, además de una gran variedad de animales, encontramos fenómenos meteorológicos —entre los mixes (Hoogshagen: 1994a, 361), los tzeltales (Hermitte: 1970a, 375), los huaves (Tranfo: 1979, 200) y los mames (Wagley: 1957, 202)—, vegetales —entre los totonacos (Ichon: 1969, 178)— y piedras —entre los nahuas (Chamoux: 1989, 305; Madsen: 1960, 199-200)—. Además existen entidades monstruosas o no-naturales; entre ellas, Goloubinoff (1994, 601-603) menciona al *tlameẓtli*, "luna de tierra", al *mecatl*, "manojo de cuerda", y la *cihuateyugo* o *llorona*, una joven y bella mujer que hiela a los hombres con el grácil movimiento de su rebozo. Moreno Moncayo (2005, 115) cita a "una luz con la pata y con la mano, grande, que va derechito", entre los chinantecos. Villa Rojas (1947, 586), Pitarch (1996a, 190; 1996b, 63; 2000, 33) y Figuerola (2000, 18) afirman que, en el pensamiento tzeltal, los *nahuales* también

88 "Decían sobre los hombres de gran talla, cuando ellos se dejaban ver por la ciudad. Dicen que son el *nahualli*, la transformación del Señor de Todo, del *tlacatecolotl* Tezcatlipoca que bajo esta forma se burlaba de la gente".

89 "Así se dice: —*Es verdaderamente su* nahualli, *su transformación, la representación de Tezcatlipoca*."

90 "Así, se dice que él es el *nahualli* de Tezcatlipoca, con el cual se burlaba de la gente."

91 De hecho, el texto muestra los nexos existentes entre estas dos deidades y sus animales cuando precisa que "las parcialidades [o clanes] se dieron cuenta de eso. —*Sí, son Tohil y Awilix que vienen por nosotros* [...]. Comenzaron a seguir las huellas de los sacrificadores, de los adoradores. Y ellas no eran claras, no había más que huellas de ciervo y huellas de jaguar [...] los ídolos eran sus *nahuales*".

pueden tomar la apariencia de pequeños seres antropomorfos de origen hispánico o mestizo. Tal es el caso de los *pales*, "padres", los *keléricos*, "clérigos", los *jesutas*, "jesuitas", y los *obispos*. Y, aun cuando los *nanahualtin* sean zoomorfos, es común que se les considere como falsos animales. Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla (Montoya Briones: 1964, 175), los mestizos del centro de México (Lagarriaga: 1993, 283), los triquis (Hollenbach: 1980, 449), los chinantecos (Moreno Moncayo: 2005, 103), los tzotziles (Linn: 1989, 255; Pozas: 1959, 191) y los tzeltales (Figuerola: 2000, 17) consideran que los *nahuales* pueden ser distinguidos de los verdaderos animales por la presencia de rasgos característicos: mayor o menor tamaño, mayor número de dedos, ojos rojos, sabor particular, etcétera. Pitarch (2000, 37) señala que, entre los tzeltales de Cancuc, las diferencias entre los verdaderos animales y los animales-*lab* son sumamente sutiles y casi imperceptibles: "si se les observa con atención es posible notar, por un instante, que la mirada de algunos de ellos parece humana". Aparentemente, la idea del *nahualli* como falso animal, susceptible de ser reconocido, ya estaba presente en tiempos de Ruiz de Alarcón (1900, 139; 1984, 56). Esto es observable en un sermón sacerdotal dirigido al penitente que se interna en el bosque durante la noche:

> He aquí tu bastón que ha de soportarte durante el recorrido. Si durante el viaje encuentras a tus tíos, deberás meterles la mano en el hocico. Si es un *tlacanahualli* [hombre-*nahualli*] que quiere burlarse de ti, inmediatamente, deberás tocar sus dientes con la mano. Si es simplemente un habitante del bosque [*quauhtlachanecaca*], sus dientes estarán babosos. No quiere hacerte mal. Pero, si es un *tlacanahualli* verás que tiene una gran muralla de dientes. Golpéalo fuertemente en la cabeza. Mátalo. Y trae contigo una rama desgajada.

Por otro lado, podemos notar que los *nanahualtin* poseen atributos específicos que los singularizan en función del personaje al que se encuentran asociados.[92] Observamos que la clase de *nahuales* que se asignaba a una persona determinada dependía, en parte, de su estatus en la jerarquía social y religiosa, pues, como lo muestra el *Códice florentino* (IV, 41-43), los hombres-*nahualli* de origen noble tenían por entidades compañeras a animales feroces como jaguares y coyotes, mientras que los de extracción más humilde eran guajolotes, perros o comadrejas. En el mismo sentido, los tlaxcaltecas pensaban que después de la muerte, los

92 Sin embargo, conocemos algunas excepciones. García Alcaraz (1973, 261) menciona que, para los triquis de Copala, el *nahual* es siempre un venado, mientras que, entre los chuj de Cuchumatan, se cree que casi todo el pueblo tiene a una serpiente por entidad compañera (La Farge: 1947, 152).

miembros del grupo dominante se convertían en nubes, neblinas, aves de bello plumaje y piedras preciosas, mientras que la gente común sólo se volvía escarabajo, comadreja o zorrillo (Mendieta: 1945, 105).[93] Actualmente, los *nanahualtin* se encuentran jerarquizados según su "fuerza", "poder" o "altura" en razón de la especie a la que pertenezcan.[94] Para los veracruzanos de Coatepec y los tzotziles de San Pablo, los *naguales* más fuertes son los felinos (Robe: 1971, 142; Köhler: 1995, 131). Entre los chamulas se considera que los *ch'ulel* más poderosos, "los que ya no se acuerdan de Dios", son los *poslomes*, quienes adquieren la forma de bolas de fuego (Pozas: 1959, 192). Para los nahuas de la región de Cuetzalan son los rayos los que ocupan la cima de la jerarquía de *nanahualtin*, mientras que para los de Huachinango "el *tonalli* más fuerte es el fuego" (Signorini y Lupo: 1989, 58; Chamoux: 1989, 306). En opinión de los tzeltales, "aquellos que cumplen estas funciones —los líderes de la comunidad— tienen por *nagual* no a animales, ni aun a pájaros, sino a fenómenos climáticos" (Pitt-Rivers: 1971, 17). Así pues, es posible que en la época prehispánica el conjunto de los individuos haya estado jerarquizado según el tipo de *nahualli* que poseían, tal como se observa en algunos pueblos indígenas contemporáneos.[95]

93 El tópico de la metamorfosis *posmortem* será tratado con mayor detalle en la sección dedicada a la transformación.

94 Chamoux (1989, 306) subraya el hecho de que "un *tonalli* es más o menos fuerte que otro. Es la especie a la que pertenece quien le confiere su rango". Pitarch (1996b, 70) señala que, en ocasiones, los tzeltales de Cancuc llaman a sus *naguales yuel* "su poder".

95 Por ejemplo, en la creencia otomí, "el mundo de los *nahuales* presenta una estructura piramidal, verdadera duplicación de la organización social de la comunidad, con la salvedad de que los niveles superiores están ocupados por los animales que son los *nahuales* de los curanderos". Para los tzeltales de Chiapas, "la atribución de ciertos animales depende en última instancia, del estatus social de un individuo al interior de su comunidad" (Galinier: 1979, 430; Hermitte: 1970a, 376; Pitarch: 1996b, 71; Pitt-Rivers: 1970, 189). Para los tzotziles, la jerarquía de entidades compañeras es mucho más significativa, pues "se encuentran clasificados en tres niveles. El tercer nivel es el más *bankilal* (importante) e incluye a aquellos animales que están ligados a individuos ricos y poderosos; el segundo nivel [está asociado] a personas que tienen más o menos éxito y el primero a los pobres y débiles [...]. Los chamanes más poderosos y las autoridades políticas y religiosas tienen típicamente a espíritus compañeros jaguares" (Pozas: 1959, 191; Holland: 1961, 265-266 y Gossen: 1975, 452). Sin embargo, Moscoso Pastrana (1991, 43) indica que la posición de las entidades compañeras no es fija, sino que cuando un humano progresa y ocupa poco a poco sitios más privilegiados en su medio social, político o económico, su *nahual* tendrá igualmente, entre los suyos, un lugar más significativo e importante. También entre los chinantecos se cree que los *nahuales* cambian a lo largo de la vida incrementando su poder tal como sucede en el sistema de cargos. "Los *nahuales* que fueron ayer lagartijas o tejones hoy pueden ser tigres o rayos" (Oliveras de Ita: 2007, comunicación oral).

En el mismo sentido, contamos con datos que sugieren que la forma del *nahualli* se encontraba igualmente ligada al papel que los diferentes personajes jugaban en el interior de la sociedad. Así, por ejemplo, en el *Códice florentino* (X, 57) se dice que el *nahual* de la *tetlanonochili*, "alcahueta", era el *tzitzimitl*, como si la función destructora de la entidad asociada representara el rol nefasto de su contraparte humana.[96] En el mismo texto (*cf:* IX, 31-32) se afirma que "el hombre-búho es aquel que se convierte en algo, es poseedor de *nahualli* [...] se transforma en perro, pájaro, búho, lechuza".[97] De esta suerte, vinculándosele a animales asociados al inframundo y sus seres, se estaría poniendo en evidencia el papel de causante de enfermedad y muerte de este actor social (véase el capítulo sobre el *mal nahualli*).

Hoy en día los mesoamericanos asocian la especie de la entidad compañera a diversas cualidades personales. Y es, tal vez, en este sentido que los nahuas de Veracruz dicen que el *nahual* "es el animal que le corresponde" a cada ser humano (Soustelle: 1958, 291). En algunos casos, la clase de entidad compañera se relaciona con el carácter y el temperamento individual; esto es observable en grupos como los tzotziles, los tzeltales, los jacaltecos, los tojolabales, los quichés, los otomíes, los mixes, los mixtecos, los triquis, los zapotecos, los huaves y los nahuas de diversas regiones (véase tabla 10).[98] En otros, es el comportamiento benéfico o maléfico del sujeto el que se ve evidenciado en el tipo de *nahualli* asignado, lo cual vemos entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla y los tzeltales (Signorini y Lupo: 1989, 58; Nash: 1970, 139). En cambio, en otros más, se supone que "ciertos tipos físicos humanos corresponden a ciertos *nahualme:* puede

96 El texto dice "*Vel inaoal in tzitzimitl*", lo que significa "en verdad su *nahualli* era un *tzitzimitl*". Los *tzitzimime* eran seres semidescarnados que habitaban en el segundo cielo y se encontraban relacionados con el fin del mundo. Véanse *Histoyre du Mechique* (1965, 69), *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1882, 102), *Códice florentino* (VI, 161-165; VII, 7, 27; VIII, 2).

97 Lo que pudiera indicarnos que tales animales eran sus *nanahualtin* pues, como veremos adelante, la forma adoptada durante la transformación era la del *nahual*.

98 Los nahuas de Milpa Alta utilizan la palabra *nahualli* "para indicar las cualidades mentales específicas de una persona y para ellos [este término] se parece a nuestra palabra carácter" (Zantwijk: 1960, 57). Entre los choles de Chiapas "se habla del *way* de manera similar a lo que hacemos en español cuando decimos que alguien tiene un espíritu belicoso, que es un ángel, que ama con toda su alma o que le robaron el corazón" (Alejos García: 1994, 416). Un informante veracruzano cuenta: "*—yo tengo un hermano*, dice, *—que siempre anda escondido de todos*, dice, *—le hablas y se esconde*, dice, *—y ¿sabes porque?*, dice, *—porque es* nahual *de un gato*" (Robe: 1971, 140). Y Signorini y Lupo (1989, 58) afirman que, entre los nahuas de la zona de Cuetzalan, "quien posee (o mejor dicho *es*) *tonal* jaguar es agresivo y malvado, quien serpiente *quiere pelear, está muino toda la vida*, quien avispa es susceptible".

haber semejanzas entre un hombre o una mujer y su *nahual*"; tal es el caso de los nahuas de Veracruz, los huaves y los tzeltales (Soustelle: 1958, 118; Cheney: 1979, 61; Pitarch: 1996b, 70; Figuerola: 2000, 21). En breve, las especies y tipos de *nanahualtin* son tan variables como los tipos de temperamento de los individuos.

Sin embargo, parece ser que no sólo el *nahualli* traduce las cualidades humanas, sino que en ocasiones también se supone que influye en el comportamiento individual. Esto es observable entre los tzotziles, los tzeltales, los quichés, los mames y los nahuas (Guiteras Holmes: 1961a, 300; Hermitte: 1970a, 373; Pitt-Rivers: 1970, 189; Saler: 1969, 15; Wagley: 1957, 204; Duquesnoy: 2001, 451). En este último caso, es un informante de Signorini y Lupo (1989, 57) quien lo explica de manera por demás elocuente: "A veces nos atrevimos a hacer muchas cosas: robar, matar... ¿Por qué? Porque nuestro *tonal* es así, es animal. Que hay animales que son brutos, nos obligan a hacer cosas malas. Pero [son] los animales que andan por ahí los que nos obligan."

Por último, hemos notado que los *nanahualtin* también pueden condicionar la inclinación de los individuos hacia ciertas posiciones en el interior de la sociedad; ciertos *nahuales* predisponen a la gente a ser brujo, ladrón, terapeuta, etcétera. Dicha situación es visible entre los nahuas, los tzotziles, los tzeltales y los huaves (Chamoux: 1989, 306; Guiteras Holmes: 1961a, 134; Maurer Ávalos: 1979, 223; Tranfo: 1979, 200). Sin embargo, el ejemplo más elocuente es, sin duda, el del nahualismo mixe:

> Aquellos que tienen por *c'ok* al rayo, al pájaro-cometa blanco o rojo (*to: ky*), al halcón luminoso (*maiši.c*), a un guajolote con talones metálicos amarillos (*puhkyiwip* 'huesos rotos'), al viento, al torbellino (*pohwi.ck*) o a la boa tendrán éxito en los negocios y no les faltará nada. El *iti:ndlik* (un tipo de cometa), el *pu'kto:ky* (pájaro-cometa negro) y el *ca''ny* vivirán en la pobreza y la miseria, pues sus espíritus guardianes se oponen a las buenas cosechas y la riqueza material. La gente que tiene éxito en la crianza de pollos, una ocupación femenina, tienen una *ci'gin*, 'gallina' [por *c'ok*] [...]. Las personas que tienen *c'ok* de *ene* o relámpago son capaces de enfermar a los adultos con la mirada; quienes tienen *c'ok* de escorpión, *ka'pi*, pueden asustar a los niños con sólo posar su vista sobre ellos (Lipp: 1991, 40-41, 164-165).

En síntesis, hemos visto que, tanto entre los indígenas contemporáneos como entre los del siglo XVI, prevalece la idea de que muchas de las características personales están determinadas por la clase de *nahualli* que se posea. El carácter, la personalidad, la ocupación y el destino son algunos de los elementos que pueden

asociarse a la especie *nahualli*. Siendo que los *nanahualtin* responden a las cualidades de sus contrapartes humanas, éstos se encuentran organizados en función de una lógica jerárquica en la que a los individuos se les asignan *nahuales* más o menos "fuertes", "altos" o "poderosos", según su estatus social.

Así pues, podemos considerar que el nahualismo expresa, a través de la atribución de *nahuales* particulares, el rol que cada individuo juega en el interior de la sociedad y la imagen del cosmos.

NAHUALLI, INDIVIDUO Y GRUPO

En las fuentes aztecas encontramos ocasionalmente a ciertos seres cuyo *nahualli* parece estar indicado en su nombre o título. El ejemplo más claro de ello es, sin duda, el de Coyotl inahual, la deidad patrona de los plumarios, pues su denominación significa "el coyote es su *nahualli*". Algo semejante sucede con el hijo del señor de Cuauhtitlan, Pablo Tlilotl inahual, cuyo nombre quiere decir "ennegrecido es su *nahualli*" (*Anales de Cuauhtitlan:* 1945, 20). Quetzalcoatl, "Serpiente Emplumada", Huitzilopochtli, "Colibrí Zurdo", Cihuacoatl, "Mujer-Serpiente", y Mixcoatl, "Serpiente de Nubes", son también nombres que al parecer nos remiten a seres animados, íntimamente ligados a aquellos personajes a quienes se refieren. Así, por ejemplo, resulta claro que aquella imagen del *Códice telleriano remensis* (1995, 67), en la que vemos a la serpiente emplumada devorando a un hombre, representa más que un simple nombre. El hecho de que el *nahualli* se encontrara indicado en el nombre parece haberse conservado en Guatemala, cuando menos, hasta el fin de la época colonial, ya que, en 1770, el arzobispo Cortez y Larraz (1958, I, 103) explica:

> Los que los tienen son unos sobrenombres inconstantes, que no solamente no tiene un hermano el mismo que tiene el otro, pero ni el hijo tiene el de su padre. A esto se agrega el decirse que por lo común dichos sobrenombres según sus idiomas, son los nombres de varios animales y quieren decir Pedro del caballo, Juan del venado, Antonio del Perro, etcétera. Con esto a los animales que se significan en sus sobrenombres los llaman sus *nahuales* y quiere decir sus protectores.

Es posible que la asociación del nombre y la especie *nahualli* haya estado igualmente presente entre los antiguos oaxaqueños, pues, al referirse a la pareja suprema, Gregorio García (1729, 327) indica que el dios se llamaba "Un Ciervo, y por sobrenombre Culebra de León; una diosa muy linda, y hermosa, que su

nombre fue Un Ciervo, y por sobrenombre, Culebra de Tigre".[99] Tomando en cuenta que, según hemos visto, muchos dioses tenían a serpientes por *nanahualtin*, es posible que, usando el mismo léxico que Cortez y Larraz, aquello que el autor considera un *sobrenombre* sea en realidad el *nahualli*. Del mismo modo, Freidel, Schele y Parker (1993, 192) mencionan que en la época clásica "el señor de Palenque Chab Bahlam, K'an-Hok' Chitam (su hermano menor), y el rey que le sucedió, Bahlam-K'uk', grabaron su *nawal*, *bakle(l)-way* 'cosa huesuda', como parte de su nombre".

En la actualidad, no parece haber ya ningún grupo indígena cuyos individuos lleven indicada la especie *nahualli* en el nombre; incluso entre los tzotziles, quienes todavía en los años sesenta del siglo XX tenían apellidos animales, esta característica parece estar del todo ausente: "en lo que toca a la posibilidad de que el *wayjel* [término tzotzil para '*nahual*'] esté vinculado con los apellidos animales, siempre se respondió negativamente a mis preguntas" (Guiteras Holmes: 1965, 245).[100] Un escueto derivado de esta costumbre es la creencia chinanteca en que los animales-*nahuales* llevan inscrito en el cuerpo el apelativo de su contraparte humana (Moreno Moncayo: 2005, 109).

En todo caso, el hecho de que la especie del *nahualli* figure en el nombre del personaje y que la clase de entidad compañera dependa de las características particulares del individuo implica un tipo de relación que se encuentra más próxima a la identidad que a la simple posesión. De hecho, según Lipp (1991, 42), Pitarch (1996b, 56), Signorini y Lupo (1989, 57) y Tranfo (1979, 197), entre los mixes, los tzeltales, los nahuas y los huaves contemporáneos se dice con mayor frecuencia "Fulano es un jaguar", que "Fulano tiene *nahual* de jaguar". Así, el *nahualli* sería una suerte de emblema, marca personal o signo de identidad que incluso puede ser usado como designación para un personaje.

Sin embargo, ello no implica que las entidades compañeras sean necesariamente exclusivas de un determinado ser, sino que puede haber diversos personajes a quienes se atribuyan *nanahualtin* de la misma índole. Tal es el caso de Yxcozauhqui, de quien los informantes de Sahagún (1958, 126-127) indican: "*Yxiuhcuanahual: yn quimamaticac*", lo que significa "porta su *nahualli* serpien-

99 Al parecer, los términos "serpiente de león" y "serpiente de tigre" son utilizados por el autor para referirse a animales fantásticos, producidos a partir de la mezcla de serpientes y cuadrúpedos. Se trataría de construcciones semejantes a la *ocelocoatl* "serpiente-jaguar" y la *maẓacoatl* "serpiente-venado" de los mexicas.

100 La autora añade más tarde: "Sólo me enteré de un caso, que me fue referido, entre risas, por los parientes del hombre a quien le ocurrió: un indio se negaba a matar a las comadrejas que hacía presa de sus aves de corral porque su apellido indígena era Sabén 'comadreja'" (Guiteras Holmes: 1965, 245).

te de fuego sobre la espalda", el mismo *nahualli* que Huitzilopochtli. En este caso, la posesión de *nanahualtin* de igual tipo parece señalar el carácter ígneo que comparten ambas deidades.

En otras ocasiones, las fuentes hacen referencia a *nanahualtin* asociados a un grupo humano y no a un individuo particular. Chimalpahin (1965, 88) dice que "los xochteca, los olmecas, los quiyahuizteca, los cocolca tenían el *nahual* de la lluvia, el *nahual* de la bestia salvaje [o comedor de hombres], viajaban al interior de las nubes para ir a comer gente allá, por Chalco".[101] La existencia de *nanahualtin* colectivos aparece con mayor claridad en las fuentes mayas. Así, la *Historia quiché de don Juan de Torres* (1957, 25) menciona que "esa gente-*puꞩ-nahual* poseía las flechas, el fuego y la obsidiana; tenían al león y el tigre. Tecum Balan se llamaba su *nahual*". Más tarde, el mismo texto (*ibidem*, 45) precisa sobre los quichés y los tamubes que "en realidad, ellos adoraban la imagen de la serpiente, la imagen del cantil, porque ésta era realmente el *nahual* de los hijos de aquel lugar de Ysmachi". El *Chilam Balam de Chumayel* (1986, 90) dice acerca de los itzas: "la iguana era su *way*". Y es posible que Núñez de la Vega (1988, 275) haya hecho alusión a creencias semejantes cuando declara: "también veneran como señor y guarda del pueblo al indio que, hasta hoy llaman en algunas provincias Canamlum […]. Al que llaman león del pueblo y guarda de él significan con el nombre de Cham".

Aparentemente, la creencia en *nanahualtin* colectivos se conservó hasta bien entrada la época colonial, pues, de acuerdo con lo que señala Villagutierre Soto-Mayor (1933, 40), "en aquellos pueblos [mazatecos del Petén] tenían por sus dioses a los venados; porque su ídolo mayor se les había aparecido en aquella figura y mandándoles que no matasen los venados". En 1761, Jacinto Canek ordenó a sus seguidores que mataran a todos los cochinos porque "los cerdos tenían almas de españoles y el sacrificio de estos animales permitiría que los mayas mataran a los españoles" (Patch: 2003, 50, 53 en Olivier: 2006, 14). Si consideramos que, como veremos más adelante, el hombre y su entidad compañera se encuentran unidos por una misma entidad anímica, es muy posible que, para los mayas del siglo XVIII, los españoles estuvieran dotados de *nahuales*-cerdo.

Tal como sucedía en la antigüedad, diversos pueblos indígenas contemporáneos consideran que los seres humanos no son los únicos dotados de *nanahualtin*. De hecho, encontramos con cierta regularidad noticias de animales y seres no-

[101] El texto en náhuatl dice: *Auh yn onpan oceteua chiuchiuhmomoꞩco o centl mantin tlaca yehuantin yn xochteca yn olmeca yn quiyahuꞩteca, yn cocolca qui yauhnahualleque tecuannahualleque mixtl yntic yetihuia yn ompa ontecuaya yn chalco*.

humanos que fungen como representantes de las deidades. Por ejemplo, los campesinos de la región de Chalco-Amecameca creen que si no se erige una cruz sobre los campos de cultivo el día de san Miguel, san Bartolomé vendrá a hacer destrozos bajo la forma de un perro (Fábregas Puig: 1969, 105).[102] Los mexicaneros (nahuas de Durango) consideran al asno como *nahual* de la Virgen (Alvarado Solís: 2001, 320). Para los nahuas de Chicontepec, en la Huasteca, el búho, el zorro y la lechuza son considerados como *nahuales* de las deidades del inframundo, Tlacatecolotl "Búho Hombre" y Miquiztli "Muerte" (Gómez Martínez: 2002). Entre los huicholes, la diosa de las nubes "está representada por una culebrina que significa río o, lo que es lo mismo, serpiente [...]. Creen que la mayoría de los dioses y diosas son serpientes" (Lumholtz: 1981, II, 205, 231). Los chatinos consideran que "la *tona* del dios de la lluvia es una serpiente, la *tona* del dios de la montaña [es] un salvaje al que los chatinos llaman Lucifer" (Greenberg: 1981, 93). Los tzeltales creen en la existencia de santos poseedores de *nahuales* (Pitt-Rivers: 1970, 192), en tanto que, entre los tzotziles, "el rayo, el arma de Anhel [dios de la lluvia], es su *wayhel*" (Guiteras Holmes: 1961a, 302).

Aunque se trata de algo que hoy en día se encuentra raras veces, todavía contamos con datos sobre la creencia en *nanahualtin* atribuidos a título colectivo.

Para los nahuas de Huitzilan, Sierra Norte de Puebla, el *nahualli* de los mestizos es una serpiente de siete cabezas y el rayo el de los indígenas. La actividad destructiva de los mexicanos occidentalizados estaría representada por la forma terrorífica de la serpiente policéfala, mientras que la función protectora del rayo sería análoga a la imagen que los nahuas tienen de sí mismos (Taggart: 1984, 72-73).[103] En el mismo orden de ideas, los habitantes de San Miguel Tzinacapan llaman a los mestizos *coyome* (plural de coyote), haciendo alusión a su carácter nocivo. En opinión de los chamulas, cada grupo humano está dotado de un animal, o grupo de animales, que actúan como sus *ch'ulel*. Los tzotziles de esta localidad tienen cinco *nahuales: bet* (el gato montés), *bolom* (el tigrillo), *lom* (el puma), *ok'il* (el coyote) y *saben* (el ocelote o comadreja); los ladinos, vistos como

[102] Encontramos una creencia semejante en Tepoztlán, Morelos, donde se piensa que, si no se le hace una gran fiesta el día de san Pedro, en la noche, un león descenderá de la montaña para comerse a los animales domésticos de los habitantes del barrio al que corresponde la ceremonia; le llaman "el león del santo" (De la Garza: 1984, 117).

[103] Aun cuando probablemente Taggart (*ibidem*, 73) tenga razón al relacionar a la serpiente de siete cabezas con Chicomecoatl (7-Serpiente), la diosa azteca del maíz, es preciso señalar que el ofidio policéfalo es un motivo recurrente de los cuentos populares españoles y que, cuando menos en esta región, los frailes lo han empleado como un símbolo claramente negativo (Rodríguez Almodóvar: 1982, 117-125; Camarena: 1991, I, 113; Camarena y Chevalier: 1995, 111).

gente poderosa, tienen al león y al tigre (Pozas: 1959, 191). Es también, probablemente, en asociación a la idea de *nahualli* colectivo que los chatinos consideran a "los cinco lugares de donde las cruces de nacimiento y matrimonio son visibles [...] como los *tonas* de todo el pueblo" (Greenberg: 1981, 93).

Es posible que la creencia en *nanahualtin* colectivos esté relacionada con la noción de dios tutelar, pues, de acuerdo con Saler (1969, 18), en una ocasión una anciana quiché se refirió espontáneamente a Santiago, patrono de El Palmar, como "el *nagual* de El Palmar". Los tzutuhiles del lago Atitlan creen que, "de manera análoga a como se relaciona una persona con su *nawal*, se dice que un pueblo entero se relaciona con su *nawal*, entendido éste como su Santo Patrono" (Vallejo Reyna: 2001, 150). Entre los tzeltales se considera que los *lab* de los ancestros son los *lab* de la comunidad, que protegen a los *nanahualtin* de los individuos ordinarios (Figuerola: 2004, comunicación personal). No contamos con datos semejantes sobre los nahuas, mas podemos argumentar que, en sus creencias, los santos patronos fungen como protectores de la comunidad del mismo modo que los *nanahualtin* actúan como guardianes del individuo a quien se asocian (véase el segmento sobre el *buen nahualli*). Sin embargo, dada la rareza de este tipo de informaciones, no nos es posible determinar con certeza si las entidades compañeras colectivas son siempre los *nahuales* de los dioses o santos patronos.

Aunque se trata de algo aun menos usual que lo anterior, también conocemos un texto que nos remite a la creencia en *nanahualtin* asociados al género. En un relato náhuatl se dice que, después de que la primera pareja humana descendiera al Miktan, los señores del inframundo los convirtieron en pájaros; *tatsiuj*, al hombre, y tecolote, a la mujer. Los primeros hombres rogaron a los señores del Talokan que los volvieran humanos otra vez, a lo que las divinidades accedieron diciendo: "—*Como hombre tu* tonal *será siempre el pájaro* pijpix *o* tatsiuj *que eras antes, no lo maltrates y aliméntalo con el maíz que siembras, si no lo haces enfermarás. A ti mujer, tu* tonal *será siempre el tecolote, cuídalo y respétalo, si no lo haces también enfermarás*" (León-Portilla: 1992, 94-94). Aparentemente, el *pijpix* o *tatsiuj* —"pájaro rapaz del género de la gaviota" (Siméon)— es un ave diurna asociada a lo solar y el búho un ave nocturna asociada a la oscuridad. Sabemos también que, entre los mames contemporáneos, el sexo femenino —*xik*— se encuentra relacionado con "la figura zoomorfa dentro de la luna" (Rosales: 2007, 7). Es posible, en este sentido, que el conejo y la luna sean considerados como una suerte de *nahual* de género.

Resulta claro que, en el caso de los nahuas, los chamulas y los chatinos, los *nanahualtin* colectivos que se atribuyen a sí mismos representan el carácter

general de la comunidad y no a cada uno de los individuos que la componen. Y, en este sentido, el *nahual* del grupo sería independiente de los *nahuales* que cada persona particular pueda poseer. Sin embargo, en el caso de los *nanahualtin* asignados a los extranjeros, la distinción entre *nahual* individual y *nahual* colectivo parece ser bastante menos clara; esto es observable, cuando menos, desde Canek y Villagutierre Soto-Mayor hasta la actualidad. Así, por ejemplo, los tzeltales de Cancuc atribuyen *lab* acuáticos a los miembros de un clan que habita lejos de la cabecera municipal (Pitarch: 1996b, 19). Entre los tzotziles de Chamula se considera que todos los mestizos de Chiapa de Corzo tienen entidades compañeras zopilotes; los indígenas de Huistan, coyotes; los de Tenejapa, jaguares o bolas de fuego *(poslon)*, y los de Oxchuc, vistos como brujos, lechuzas y búhos (Linn: 1989, 258).

En resumen, hemos podido ver que, siguiendo la misma lógica que con los *nanahualtin* individuales, los *nahuales* asociados a las deidades y colectividades estarían representando el papel que dichas entidades juegan en el orden del cosmos, tal como éste es pensado por la sociedad.

No obstante, al contrastar lo visto en esta sección con lo que se había señalado al principio de este texto, podemos notar la existencia de una aparente contradicción en el tipo de relación que se establece entre el hombre y su entidad compañera. En un primer momento, el *nahualli* parece ser una entidad que, si bien se halla subordinada al humano, se encuentra plenamente dotada de individualidad; protege, obedece, aconseja e, incluso, condiciona el destino y el comportamiento de la persona. En cambio, tenemos que otras informaciones parecieran convertirlo en una suerte de representante del sujeto cuya forma, especie y clase no son más que un reflejo del temperamento, el aspecto físico y las cualidades intelectuales del individuo a quien se encuentra ligado. Así pues, cabe preguntarse: ¿qué es el *nahualli* del individuo? ¿Es una parte de él o un simple aliado? Y, si fuera parte de la persona, ¿qué relación establece el *nahual* con el grupo al que se liga?

EL *NAHUALLI*, SU NATURALEZA FÍSICA Y SU CONDICIÓN ANÍMICA

En el siglo XVII, Ruiz de Alarcón reportó la existencia de lazos tan estrechos entre algunos humanos y ciertos animales, a los que él llama *nahuales*, que, si el animal era herido o muerto, el individuo podía correr la misma suerte. El autor cita numerosos ejemplos al respecto, de los cuales, la mayoría se asocia a comunidades de lengua náhuatl del centro de la Nueva España. Así, por ejemplo, el cronista (1984, 46) cuenta sobre un español, llamado Simón Gómez, que:

> Estando pescando en el río de Cachutepech, que es cerca de Acapulco, de dos hijos que tenía consigo, el uno se subió sobre un pedrisco, que estaba dentro del río, donde salió un caimán y empezó a dar vueltas al pedrizco, como que pretendía coger al muchacho, el cual amedrentado dio voces al padre, el cual viendo lo que pasaba pidió al otro hijo el arcabuz, y tiró al caimán y lo mató. Y al tiempo que en su casa se oyó la respuesta del arcabuz, una india vieja que estaba allí tejiendo entre otras, cayó diciendo —*Simón Gómez me ha muerto*. Lo cual, oyeron muy bien todas las demás que allí estaban hilando y tejiendo, y la mujer del dicho Simón Gómez.

Aparentemente esta misma creencia se encontraba presente en otras regiones mesoamericanas. Ximénez (1985, 409) traduce *nahual* por "animal o demonio que acompaña al indio: ya se ha visto muchas veces matar al animal y morir el indio". En su *Calepino de Motul*, Ciudad Real (1995, 746) da para *uaay* una definición muy similar a la anterior: "familiar que tienen los nigrománticos, brujos o hechiceros, que es algún animal, que por pacto que hacen con el demonio se convierten fantásticamente en él; y el mal que le sucede a tal animal, le sucede también al brujo del cual es familiar". Gage (1946, 217), por su parte, señala que "hay también muchos que están entregados a la hechicería, y a quienes el diablo hace creer que su vida depende de la de alguna bestia que ellos guardan en su poder como espíritu familiar, y se imaginan que, cuando esta bestia muera, ellos deben también morir, que, cuando se les persigue en la caza, les tiembla el corazón y que cuando les falta aquel animal, les falta a ellos también".[104]

En un texto presentado por Villagutierre Soto-Mayor (1933, 408) se relata que, habiéndose encontrado unos españoles con una mujer indígena, se le interrogó sobre su procedencia, a lo cual la india respondió "que [venía] de ver a su *xagual* (esto es a su galán) que siempre salía a visitarla a la orilla de la laguna, en figura de leoncillo o tigre, y la regalaba con conejos, faisanes y otras aves y cazas". Líneas más tarde, la misma persona indicó que no podía llevarles a ver a su *xagual* "porque no se le matasen, que si esto sucedía, al punto expiraría ella" (*idem*). Durante un proceso inquisitorial del siglo XVII (AGN: *Inquisición*, 1689, 674.14, 115r), un testigo indicó que "vido un gallo de tierra en su cama y le dio de palos, y por la mañana, amaneció Mariana, esclava de Francisco del Corral, lastimada en la cabeza por los palos de la otra noche". En el mismo orden de ideas, consta en uno de los procesos judiciales de la región zoque (AHDCH: 1721,

[104] Hay un error en lo comentado por el cronista irlandés; el animal no está en poder de la persona; si lo estuviera ¿cómo se le perseguiría en la caza?

f. 10r; Aramoni Calderón: 1992, 265) la declaración sobre un indígena acusado de ser hombre-*nahualli* "que dicho Pedro Gerónimo estuvo a la muerte, vomitando sangre, porque Juan de los Santos, indio del pueblo de Acacoyagua, le había dado de palos a su *nagual*".

Todo esto nos muestra que el *nahualli* es considerado como una criatura tangible y perceptible con la que se puede interactuar y a la que es posible matar. Salvo Villa Rojas (1963, 244), que define al *nagual* como "puro aire", la mayoría de los investigadores concuerda en considerar al *nagual* como un ser material. Aun Lupo (2001, 357), quien sostiene que los *nahuales* son "espíritus", admite que la corporalidad de la entidad compañera está demostrada por la posibilidad de que se le mate. El carácter palpable de tales seres es claramente expuesto por uno de los informantes de Duquesnoy (2001, 451): "Son visibles, no son espíritus. Son animales de verdad".[105]

Hoy en día, prácticamente todos los grupos que han conservado la creencia en la entidad compañera consideran que cualquier mal que afecte al *nahualli* tendrá una repercusión en el humano correspondiente. Encontramos esta creencia en poblaciones tan variadas como los nahuas, los otomíes, los tzotziles, los tzeltales, los quichés, los huaves, los mixes, los mixtecos, los zapotecos, los chatinos, los chinantecos, los jacaltecos y los lencas (Signorini y Lupo: 1989, 71-72; Galinier: 1979, 431; Köhler: 1995, 21; Guiteras Holmes: 1961a, 299; Montagú: 1970, 362; Pitt-Rivers: 1971, 16; Hermitte: 1970a, 377; Tranfo: 1979, 196; Mestres: 2000, 78-79, 82; Lipp: 1991, 39; Flanet: 1977, 110; 1982, 163; Mak: 1959, 131; Parsons: 1966, 225; Greenberg: 1981, 92; Bartolomé y Barabas: 1990, 192; La Farge y Byers: 1931, 134; Chapman: 1985, 214). No obstante, es preciso señalar que los daños sufridos por el hombre no son necesariamente proporcionales a los que aquejan a su *nahual*, pues, en ocasiones, basta que el *nahualli* se pierda en el bosque para que el humano se enferme.

Contrariamente a esto, encontramos que, en algunos casos excepcionales, la muerte del ser humano no se produce inmediatamente después del deceso de su entidad compañera, sino que, en ocasiones, se supone la existencia de medios terapéuticos para remediar la falta de *nahualli*. Así, por ejemplo, Taggart (2002, fotocopia del autor) registró, entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, el relato de un hombre que tras haber cazado un venado se encuentra con el padre de una joven cuyo *nahualli* es el ciervo muerto:

[105] Una excepción notable es el nahualismo de los lencas de Honduras, pues ellos consideran que los *nanahualtin* son invisibles para todos, excepto para su dueño (Chapman: 1985, 212).

> *—Vine por aquella, mi muchacha que quiere morir. Quiere morir porque tú le pegaste un tiro* [...] *—Pues ahorita aquella, mi muchacha me mandó venir antes de que se muriera. Primero que se lo traigo por lo menos un pedacito de la carne. Y si terminaste la carne, por lo menos un pedacito de cuero para que se lo coma* [...] *—Ahorita, para que no se muera, tengo que comer un pedacito de la carne. Y, como no hay, tengo que comer un pedacito de cuero para que no se muera. Que eso lo coma ella. Comerá el cuero* [...] Bueno, y aquel padre llevó el cuerito. Llegó a su casa y le decía a la muchacha *—Aquí está el cuero que me dieron*. Pues se lo dio a aquella muchacha, le dio el cuero y [ella] empezó a comer el cuero. Ahora después de comer el cuero pues no se murió. Pues eso fue el remedio.

Robe (1971, 143), por su parte, presenta el relato de un hombre que, en el momento en que se disponía a quemar el cuerpo del coyote que acababa de matar, vio llegar a un grupo de jóvenes suplicándole que les vendiera seis centavos de sangre o seis centavos de corazón para revivir al ser humano de quien el coyote era entidad compañera. En este caso, el desenlace es bastante diferente, pues el protagonista se niega a realizar la venta y la contraparte humana de cánido muere irremediablemente. En un relato zapoteco se cuenta que después de que un tal Pablo mató a un coyote se apareció un hombre pidiendo que le vendieran una parte del animal. "Pablo concluyó que como el hombre no podía llevar un pedazo del coyote muerto, no podía revivir a su mujer" (Kearney: 1971, 53). Lo mismo es observable en múltiples relatos chinantecos sobre *nahuales*. La única diferencia es que en estos casos lo que se ingiere es un té o una sopa hecha con los restos del *nahual*; también existe un caso en que, en lugar de beberse la infusión, ésta se usa para bañar al humano (Moreno Moncayo: 2005, 105, 111, 112).[106] Por último sabemos que, para los mixtecos de la Costa Chica, la muerte de quien ha perdido su entidad compañera puede ser evitada si se logra recuperar la piel del *nahual*, antes de que ésta sea salada y se cubra con ella al afectado (Kaplan: 1956, 365).[107] Aunque este tema será tratado con mayor detalle más adelante,

[106] Según Oliveras de Ita (2007, comunicación oral), los chinantecos consideran que sólo en el caso de los hombres-*nahuales* es posible evitar la muerte a través de la inhalación del humo de un resto quemado de la entidad compañera (piel, hueso, comillo). Otra parte de la contraparte se pone en una jícara con agua que se le da de beber y se le rocía en el cuerpo. Después de la curación nace otro animal en el monte. En el caso de los hombres rayo, la parte recuperada es el "fierro de rayo", un hacha de metal que yace en el lugar donde quedó atrapado.

[107] Por su parte, Cervantes Delgado (1999, 98) indica que, en opinión de los mixtecos de la sierra, cuando un individuo cae enfermo a consecuencia del mal que afecta a su entidad compañera, los parientes del enfermo salen a matar al *nahual* para que sea él quien muera y no el ser humano. Page

baste por ahora con decir que aquello que puede salvar de la muerte al afectado es la incorporación de la sangre, la piel, la carne, el corazón o una parte del *nahualli*.

Aparentemente, la cuestión de saber si los males que afectan al hombre pueden o no tener una repercusión en el *nahual* no es pertinente para los indígenas contemporáneos, pues, como ya lo indicó Pitt-Rivers (1971, 17), "la representación del hombre bajo una forma natural es una tentativa de explicar al hombre, no a la naturaleza". Cuando esta pregunta ha sido planteada a los mesoamericanos, las respuestas obtenidas han sido muy diferentes.

Algunos tzeltales, tzotziles, chinantecos y chontales opinan que la relación hombre-*nahual* es idéntica en ambos sentidos y la existencia del hombre depende de la supervivencia del *nahual* tanto como la existencia del *nahual* es dependiente de la del hombre (Pitarch: 1996b, 58; Pozas: 1959, 191; Holland: 1961, 169; Linn: 1989, 257; Köhler: 1995, 21; Weitlaner: 1977, 175; Carrasco: 1960, 111). Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla consideran que, como el hombre es la única parte del binomio hombre-*nahualli* que se alimenta, su muerte provocaría el deceso por inanición del *nahualli:* "Cuando lo matan a uno, dicen que los animales *iecahuil* todavía andan ocho días, y después se mueren, porque ya no van a comer: está muerta la persona, los animalitos ya no comen nada" (Signorini y Lupo: 1989, 72). Mientras tanto, para los huaves, sólo los males más violentos padecidos por el hombre pueden llegar a afectar a la entidad compañera (Tranfo: 1979, 196).

En el otro extremo tenemos que los tzeltales de Pinola indican que, cuando un hombre enferma o tiene una herida de poca gravedad, su *nahualli* no se verá afectado en modo alguno por tales males (Hermitte: 1970a, 377). Villa Rojas (1963, 253) reporta que, para los mayas de Oxchuc, aun si el hombre y su entidad compañera suelen morir al mismo tiempo, al producirse el deceso de un principal o especialista ritual su *nagual* irá a morar al interior de una cueva hasta que llegue el momento de ser asignado a un nuevo "propietario". Para algunos tzotziles, cuando muere el ser humano, sus *nahuales* pueden asociarse a un pariente cercano o a un recién nacido (Page Pliego: 2002, 206). En el mismo sentido, Pitarch (1996b, 76-79; 2000, 40) explica que, para los tzeltales de Cancuc, el *lab* puede ser trasmitido de un pariente difunto a un niño del mismo linaje, preferentemente en generaciones alternas. De hecho, el autor indica que los padres tienden a

---

Pliego (2002, 203) explica que, en la creencia tzotzil, si muere el *nahual* de un individuo, el *h'ilol* "puede lograr que el *wayijel* principal sea repuesto con otro, lo cual logra mediante nueve rezos y ofrendas". Lamentablemente, no se especifica a quién están dirigidas tales plegarias.

dar a sus hijos el nombre de alguien, de la generación de sus abuelos, que haya muerto mientras el niño estaba en gestación; esto bajo la sospecha de que el recién nacido heredará el *lab* de su ancestro. Por último, los chinantecos piensan que, en el caso de los hombres-*nahualli*, "al morir la persona que los posee, los *nahuales* a veces no mueren pero pierden todo poder, transformándose en una versión débil del animal o elemento de la naturaleza que representa" (Bartolomé y Barabas: 1990, 193).

Por otro lado, el hecho de que el *nahualli* pueda ser muerto y que su muerte implique el deceso del hombre muestra con claridad que aquello que funge como entidad compañera de la persona, y que por ende la representa, es un ser individual y no el conjunto de la especie. Así, los nahuas de la región de Huachinango y los tzotziles de Chiapas indican que no todos los *nahuales* son del mismo sexo; los hay machos y hembras, siendo, en opinión de los tzotziles, los primeros quienes poseen mayor poder (Page Pliego: 2002, 192; Chamoux: 1989, 305). El carácter individual de la entidad compañera aparece con claridad en una conversación, entre un niño-*nahualli* y su madre, registrada por Goloubinoff (1994, 591) entre los nahuas de Guerrero:

—Sabes, esta noche salí y vi a Doña X.
—¿Ah sí, viste a Doña X?
—Sí, era Doña X, pero no era ella...
—¿Cómo?
—Pues sí, era como una enorme perra con grandes tetas, pero era ella.[108]

Hemos visto que, en el discurso indígena, la entidad compañera tiende a identificarse con la persona a la que se encuentra asociada; comparten un mismo destino y cualidades personales; todo aquello que afecte al uno tendrá una repercusión en el otro, y suelen ocupar posiciones análogas en sus respectivas jerarquías sociales. Sin embargo, esto no significa necesariamente que el *nahualli* sea una parte del individuo, pues, como hemos visto, no sólo no realizan las mismas acciones sino que lo que sucede al uno no tiene siempre efectos idénticos en el otro. Al mismo tiempo podemos mencionar que, cuando menos en algunos

[108] Cabe señalar que, de acuerdo con Soustelle (1958, 119), para los nahuas de Tequila, Veracruz, "todos los animales de una cierta especie son el *nahual* de un ser humano y no un animal particular de tal especie [...]. Al mismo tiempo, cualquier animal de la especie en cuestión representa a todos los animales de la especie". Sin embargo, la autora reconoce la existencia de una cierta incoherencia en esta afirmación pues, siendo que "muere un conejo a cada instante, [...] los individuos que tienen al conejo por *nahual* deberían morir desde la más tierna infancia".

casos, se atribuye cierta independencia a la entidad compañera, suponiéndosele capaz de actuar en favor de su contraparte humana. Todo esto sin mencionar las creencias en que el *nahualli* puede sobrevivir a la muerte del humano y el humano a la del *nahualli*, pues éstas estarían mostrando claramente la posibilidad de una existencia independiente del hombre y su entidad compañera. Ahora, si el *nahual* no es parte de la persona ¿qué es?[109]

¿QUIÉN TIENE *NAHUALLI*?

Desgraciadamente, todavía no sabemos con certitud si todos los seres humanos estaban dotados de un *nahualli*, o si sólo ciertos individuos privilegiados se ligaban a uno. No obstante, contamos con algunos indicios de cuál podría haber sido la situación en la época antigua.

En su compilación de encantaciones curativas y como parte de una oración para el diagnóstico, Ruiz de Alarcón (1984, 166) cita la frase siguiente: "*¿Ac teotl, ac mahuiʒtli, ye quipoloʒneque teteoh inconeuh, teteoh impiltʒin?*", "¿Quién es el dios o persona honorable que trata de destruir al niño de los dioses, al hijo de los dioses?" Pareciera indicar esto que un mal invisible debía ser causado por un ser —humano o sobrenatural— desconocido o no evidente. Durante la cura, el terapeuta —quien se hacía llamar *tlamacaʒqui*, "sacerdote" y Nahualtecuhtli "Señor del o de los *nahual*"—, preguntaba: "*¿Campa moquetʒa in ye quixpoloʒnequi nonahualtʒontecon?*", "¿Dónde se encuentra aquel que quiere destruir la cabeza de mi *nahualli*?" (*ibidem*, 168). En la sanación de los ojos se declaraba: "*¿In ticaitia in nahualteʒcatl, nahualixtli?*", "¿Quién está haciendo mal al espejo de *nahualli*, a los ojos del *nahualli*?" (*ibidem*, 169-170). Para tratar los padecimientos de la boca se enunciaba: "*¿Tlein ye quixpoloa in nonahual metl inetlayecoltiayan?*", "¿Quién está destruyendo mis espinas de *nahualli*, el lugar de obtención del alimento?" (*ibidem*, 173). Y así, sucesivamente, mencionándose en cada ocasión la parte sufriente del paciente por su correspondiente en el *nahualli*, lo que, muy probablemente, nos indique que el terapeuta atribuía la enfermedad de la persona al mal que se infringía a la entidad compañera que le correspondía.

[109] Si, como propone Geertz (1997), designamos con el término *persona* la suma del cuerpo y aquellas "formas simbólicas —palabras, imágenes, instituciones, comportamientos— mediante las cuales, en cada lugar, la gente se representa a sí misma y ante los demás", el *nahualli* sería tan parte de la persona como el nombre o la deidad patrona de su signo de nacimiento pero menos que cualquiera de sus ánimas.

De hecho, para los nahuas contemporáneos de Tequila, Veracruz, la interdependencia en los destinos del hombre y el *nahualli* constituye una de las más recurrentes explicaciones de la enfermedad. Al respecto, Soustelle (1958, 146, 150-151) relata que:

> Si el animal compañero (*tonal*, *naual*) de un individuo es tenido prisionero, si es herido, si es asfixiado, el individuo en cuestión sufre igualmente [...]. Un enemigo puede entonces provocar la enfermedad o la muerte de una persona actuando sobre su *naual* [...]. Si un hombre tiene fiebre y escalofríos, es que su *naual* (en este caso, un armadillo) es tenido prisionero en la cima de una montaña, en los peñascos o en una caverna y no puede escapar. Si un brujo persigue a un *naual*, en ese mismo momento, el paciente siente violentos dolores.

Y es precisamente el miedo de que alguien agreda al *nahualli* el que ha provocado que, en la actualidad, su identidad sea mantenida en secreto por aquellos que la conocen (García de León: 1969, 290; Guiteras Holmes: 1961a, 302; Lipp: 1991, 42). Cabe aclarar que, aunque esto puede parecer contradictorio, el hecho de que el *nahualli* figure en el nombre del personaje no impide que la identidad de la entidad compañera pueda mantenerse en secreto, pues, como lo han mostrado Köhler (1995, 132), Guiteras Holmes (1961a, 111), Abell (1970, 76), García Alcaraz (1973, 261) y Signorini y Lupo (1989, 62), es común que los mesoamericanos contemporáneos suelan usar nombres falsos para evitar que sus enemigos hagan mal uso de "su verdadero nombre".

> Don Benjamín Arellano, párroco de Santiago [Sierra Norte de Puebla], afirma tener a menudo prueba de la doble identidad de sus fieles cuando, en el contexto sacro de las ceremonias religiosas (bautizos, bodas, funerales, etcétera), al no tener obviamente ningún motivo para protegerse con el nombre "postizo", declaran sin ningún temor el verdadero (Signorini y Lupo: *op. cit.*).

En todo caso, los conjuros compilados por Alarcón parecieran indicar que, para curar al ser humano, era preciso actuar al mismo tiempo sobre su entidad compañera.[110] De tal suerte, todo ser humano, como paciente potencial, debería estar

[110] Una creencia que en la actualidad puede ser observada en grupos nahuas y tzotziles: "*—Bueno, cuando el curandero cura a una persona, también cura al animal, es normal*" (Holland: 1961, 271; Duquesnoy: 2001, 425).

dotado de un *nahualli*, pues, de otro modo, no sería posible establecer el diagnóstico ni realizar la cura.

Sin embargo, resulta claro que, por lo menos los hondureños prehispánicos, consideraban que no todas las personas estaban dotadas de una entidad compañera, pues Herrera (1945, t. VI, década 4, libro 8, cap. 5, 18-19) escribe que a tales indígenas "les parecía que el que no tenía *nagual* no podía ser rico". Por ello, considerando que no todos los indígenas eran ricos (sino que incluso había esclavos), podemos suponer que los pobres estaban desprovistos de *nahuales*.

En lo que toca a la posesión de un *nahualli*, encontramos en los mesoamericanos contemporáneos cuatro concepciones diferentes:

1. Todo mundo tiene un *nahual*, pero sólo ciertas personas privilegiadas pueden identificar su especie, y aquellos que conocen a su entidad compañera pueden actuar bajo su forma. Tenemos esta creencia entre los nahuas de Tequila, Veracruz, la Sierra de Zongolica y la Sierra Norte de Puebla, los otomíes de la Huasteca y la Sierra Norte de Puebla, los triquis, los chontales de Oaxaca, los jacaltecos, los tzotziles, los tzeltales,[111] los quichés, los mames, los huaves,[112] los amuzgos y los tzutuhiles (Soustelle: 1958, 119; Signorini y Lupo: 1989, 68; Rodríguez López: 2000, 184; Galinier: 1990, 70; Dow: 1975, 60; 1986, 61; Hollenbach: 1980, 441; Carrasco: 1960, 110; La Farge y Byers: 1931, 133; Stratmeyer y Stratmeyer: 1979, 105, 108; Köhler: 1995, 132; Pozas: 1959, 192; Hermitte: 1970a, 379; Montagú: 1970, 361; Pitt-Rivers: 1971, 16; Pitarch: 1996a, 188; 1996b, 58, 74; Bunzel: 1959, 274; Tranfo: 1979, 197; Wagley: 1957, 202; Bustamante Rojas: 1999, 114; Mendelson: 1965, 111). Los otomíes y los tzeltales contemporáneos consideran que no sólo el hombre ignora la identidad de su entidad compañera, sino que tampoco el animal sabe que funge como *nahualli* de alguien. (Galinier: 1979, 429-430; Pitarch: 1996b, 58, 74). En el primer caso se supone además que la identidad del *nahual* sólo es revelada al hombre común en el momento mismo de la muerte (Galinier: *idem*).

[111] Según Pitarch (1996b, 58, 74), aun en el caso de quienes conocen a su entidad compañera, el hombre es muy pocas veces pensado como capaz de controlar a su *lab*. De hecho se supone que, incluso quienes provocan enfermedades por medio de su *nahual*, actúan de manera inconsciente.

[112] Cheney (1979, 61) nos da algunos indicios del por qué de tal deficiencia al comentar que "sólo algunos saben cuál individuo animal es su contraparte. De hecho, este conocimiento es considerado como peligroso para la comunidad, pues les permite transformarse en este animal y volverse brujo, un *naywuiniay*".

2. Todo mundo tiene un *nahualli* y todos conocen su especie, pero sólo algunos individuos inhabituales pueden actuar bajo su forma.[113] Esto lo encontramos entre los nahuas del sur de Veracruz, los chatinos, los chinantecos, los mixes y los tzotziles (García de León: 1969, 299; Greenberg: 1981, 91-92; Bartolomé y Barabas: 1990, 192; Hoogshagen: 1994a, 364; Guiteras Holmes: 1961a, 299; Vogt: 1969, 371). Es interesante notar que, en opinión de los chinantecos, la capacidad de actuar bajo la forma del *nahual* está reservada a los ancianos, los curanderos, los brujos y los homosexuales (Bartolomé y Barabas: *op. cit*.).

3. No hay más que unos cuantos sujetos dotados de *nahualli*; todos aquellos que lo poseen conocen su identidad y pueden actuar bajo su forma. Dicha creencia se ha registrado entre los nahuas de Guerrero, los tojolabales, los tzeltales y los huaves (Goloubinnoff: 1994, 584; Ruz: 1981a, 61; Maurer Avalos: 1979, 222-223; Figuerola: 2000, 18; Nash: 1970, 137; Cheney: 1979, 61). En estos casos, quienes están desprovistos de una entidad compañera, en ocasiones llamados *hombre pendejos*, son vistos como inferiores (Ruz: 1981a, 61, 175; Figuerola: 2000, 16).

4. Todo mundo tiene una entidad compañera, todos pueden llegar a conocer su identidad y, conociéndola, actuar bajo su forma. La única condición es que, para conocer al *nahualli*, es necesario recurrir a la interpretación del sueño. Este tipo de creencias ha sido registrado entre los tzotziles de San Juan Chamula y los mixes (Gossen: 1975, 454; Moscoso Pastrana: 1991, 38; Lipp: 1991, 39).

Así pues, podemos observar que las creencias en torno a la posesión de un *nahual* no sólo varían a lo largo del territorio mesoamericano, sino también en el interior de un mismo grupo étnico e incluso una misma comunidad. Tranfo y Cheney, sobre los huaves, y Figuerola y Pitarch, sobre los tzeltales, trabajaron en la misma época y localidad, recogiendo cada uno datos diferentes. Lo mismo sucede entre los chuj, los lencas y los chinantecos, entre quienes existen tanto los que afirman que todo mundo posee una entidad compañera como los que creen que sólo la tienen ciertos individuos privilegiados (La Farge: 1947, 153; Chapman: 1985, 211; Moreno Moncayo: 2005, 102). Dicha situación nos muestra que todas estas diferentes concepciones no son más que variantes del mismo sistema simbólico, pues no tener *nahualli*, tenerlo pero no conocer su identidad, y tener uno y conocer su identidad pero no poder servirse de él, no son sino algunas de las diversas formas en que se puede expresar la condición del hombre ordinario frente al especialista ritual. El hombre-*nahualli* se diferencia del hombre común

[113] Conocer la especie del *nahualli* no implica necesariamente que se sepa cuál es el individuo particular que funge como tal.

porque él es el único que posee una entidad compañera, porque es el único que conoce su identidad pero, sobre todo, porque es el único que se puede valer de ella para actuar sobre su entorno.

Una creencia sumamente recurrente es que el hombre-*nahualli* posee una entidad compañera particularmente poderosa, o de una naturaleza diferente a la del resto de los *nanahualtin*.

Los chatinos, los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, los choles y los mixes consideran que sólo quienes están dotados de entidades compañeras celestes, como los rayos, las centellas y el viento, tienen la capacidad de convertirse en especialistas rituales (Bartolomé y Barabas: 1982, 124; Duquesnoy: 2001, 436, 452; Carrasco: 1960, 111; Lipp: 1991, 41). Así, Carrasco (*idem*) concluye que "una persona dotada de un *nahual* fuerte no tendrá necesidad de hacerse brujo para ser poderoso": es una condición innata que sólo es preciso desarrollar. En otros casos se supone que los ritualistas poseen entidades compañeras tan diferentes de las de la gente común que, incluso, reciben un nombre distinto. Entre los otomíes se dice que, en lugar de poseer un *rogi*, los brujos están dotados de contrapartes maléficas llamadas *puxjuai*, un término que también se usa para designar a los tecolotes (Dow: 1975, 60). Los chamulas opinan que los únicos que pueden fungir como terapeutas o brujos son quienes tienen por *ch'ulel* a un *petome* o *kuchome* (Pozas: 1959, 193-194). Entre los pableros se supone que quienes tengan por *nahual* a un animal doméstico, llamado *holomal*, tendrán la capacidad de actuar como brujos o protectores de la comunidad. Incluso se cree que quienes posean esta clase de entidad compañera serán mucho más resistentes que los demás; enfermarán raras veces y alcanzarán una edad avanzada (Köhler: 1995, 21-23, 153). En Chenalhó se dice que, en lugar de *wayhel*, los brujos tendrán *labtawaneh*, una clase de *nahual* específicamente dedicada a aterrorizar a los demás (Guiteras Holmes: 1961a, 299). Algunos tzeltales llaman *lab* o *awisore* a las entidades compañeras de los productores de maleficios, mientras que los de las autoridades locales, o *principales*, se denominan *meitatil* (Montagú: 1970, 362, 364). Por último, encontramos que, en la creencia de los chatinos, "así como el *tona* se encuentra íntimamente ligado [al individuo común], el *nagual* está estrechamente asociado a los brujos" (Greenberg: 1981, 93).

En todo caso, es siempre gracias a su condición excepcional que el hombre-*nahualli* es considerado como capaz de actuar como tal y tener impacto sobre su entorno natural, social y sobrenatural.

En un proceso judicial de fines del siglo XVII (AHDCH: 1685, f. 22v-23r) encontramos el caso de un terapeuta zoque llamado Joseph de Ovando, quien, siendo interrogado sobre el modo en que sabía que su enemigo, Nicolás de Santos, había

matado gente, respondió que lo sabía "porque en figura de su *nagual*, que lleva declarado [un león], ha visto a dicho Santiago en el monte, unas veces en figura de culebra, otras de burro, otras de puerco, otras de toro, matando los *naguales* de las dichas personas difuntas, en el monte, con golpe de palos". Más tarde, el mismo declarante indicó que él sabía que Santiago había introducido la enfermedad en el poblado porque "él lo había visto, bajo la forma de su *nagual*, durante varias noches, cómo llevaba, de par en par o de tres en tres, a los *naguales* de otras personas, para que con ellos se alimentara el demonio del cerro de Jayca" (*ibidem*, f. 21). En el mismo orden de ideas, Núñez de la Vega (1988, 276) indica: "y dicen que Chinax fue gran guerrero, y así en todos los calendarios y cuadernillos le pintan con bandera en la mano, y remata su historia diciendo que murió ahorcado y quemado por el *nagual* de otro gentil". En Chiapas colonial, otra forma de provocar la enfermedad por medio de la entidad compañera es "amarrando al *nahual*" de la víctima; sobre este tema, el mismo autor (*ibidem*, 758) comenta dirigiéndose a los indios: "cada día os quejáis de que os han amarrado los *naguales*; si no los hubiérais recibido, no os los amarraran". Esta misma creencia ha sido observada entre los chiapanecos contemporáneos (Castillejos: s/f, 18; Pozas: 1959, 191; Holland: 1961, 173).

El proceso anteriormente citado (AHDCH: 1685, f. 22v) muestra que el especialista ritual también podía utilizar su *nahual* para la curación. Así, a la pregunta de cómo hacía para sanar a la gente, Ovando "respondió que la forma es el que su *nagual* (que dijo ser un león), el cual le avisa en donde está amarrado el *nagual* del enfermo, y va este declarante y lo desata y mejora el enfermo". Aparentemente, cuando se trataba de un maleficio, la curación tomaba la forma de un combate entre la contraparte del terapeuta y la del brujo. Así, en el mismo proceso (*ibidem*, f. 31v), una india llamada María Sánchez afirmó que el acusado Nicolás Santiago había dicho a un enfermo: "Ah señor Antonio he peleado esta noche por defenderlo a usted de los cuatro, que no he podido dormir esta noche, porque han querido matar a usted."

Hoy en día, la capacidad de enfermar y curar por medio de la entidad compañera se encuentra todavía presente en diversos pueblos mesoamericanos. Los *nahuales* de los brujos capturan y devoran a las ánimas de sus víctimas; atacan, amarran, torturan y comen a las entidades compañeras, y asustan, hieren y matan a las personas. Las contrapartes de los terapeutas buscan, liberan y curan a las ánimas con los *nanahualtin* y las personas de quienes han sido víctimas de hechicería, realizando, en ocasiones, intensos combates con *nahuales* de los brujos (Köhler: 1995, 23; Guiteras Holmes: 1961a, 300; Page Pliego: 2002, 260; Montagú: 1970, 362; Hermitte: 1970a, 377; Greenberg: 1981, 93; Flanet: 1977, 114;

Nash: 1970, 148; Pitt-Rivers: 1971, 16; Álvez Chávez: 1997, 208; Bartolomé y Barabas: 1990, 192; Bartolomé y Barabas: 1982, 136). De hecho, en Jacaltenango existe un especialista ritual llamado *ilum pican*, "observador del alma [la del corazón]", capaz de decir a un individuo dónde está su entidad compañera en un momento dado (La Farge: 1947, 153).

Así pues vemos que, en el discurso indígena, no sólo importa la posesión de un *nahualli* no-humano sino también la clase y calidad del mismo. Algo que aún resta por tratar es la definición de aquellos seres que no sólo no están dotados de *nahualli*, sino que tampoco lo podrían estar, pues, mientras para los quichés del siglo XVI aun una montaña podía estar dotada de *nanahualtin* —"y la montaña de Chiismachi tenía cuatro ciempiés por *nahuales*" (*Título de Totonicapán:* 1983, 194, 26r)—,[114] los chinantecos contemporáneos consideran que los extranjeros están desprovistos de entidad compañera (Bartolomé y Barabas: 1990, 199) y los tzotziles que los humanos pueden tener *nagual* y los animales no (Guiteras Holmes: 1965, 244).

SOBRE EL NÚMERO DE *NANAHUALTIN*

Ninguna fuente náhuatl del siglo XVI habla del número de *nanahualtin* que podía poseer un individuo. Cuando en Ruiz de Alarcón o en otros textos, como la *Leyenda de los soles* y el *Códice florentino*, hay referencias al *nahualli* de una persona, éstas siempre se hacen en singular. Sin embargo, en los documentos antiguos se menciona a ciertos personajes considerados como capaces de adoptar la forma de diversos animales. Tzutzumatzin, el mítico rey de Coyoacan, se transforma en águila, tigre, serpiente y fuego (Durán: 1967, 371-372; Tezozómoc: 1878, 559-560). El *Códice florentino* (X, 32) menciona, tal vez como ejemplo, cinco diferentes formas adoptadas por el *tlacatecolotl*. Nezahualcoyotl, según Muñoz Camargo (1981, 77r), "se transformaba en animales fieros o en ádive [coyote]". Sin embargo, parece ser que no todas estas entidades tenían la misma importancia, pues vemos que, entre las diferentes figuras adoptadas por el *tlacatecolotl*, el búho es la única que aparece en su título y que, entre los animales fieros en que se transformaba Nezahualcoyotl, sólo el coyote es parte de su nombre. Aunque hemos dicho que las deidades podían tener varios *nanahualtin*, todo parece indicar que, entre ellos, existía uno que se encontraba en mayor proximidad al personaje. Sabemos, por ejemplo, que la serpiente de fuego y el colibrí eran *nahuales* de Huitzilopochtli, pero sólo el segundo figura en su nombre: "colibrí zurdo". En

114 El texto quiché (*ídem*, 146, 26r) dice: *Chiismachi xa cajib chists'ul unawal*.

los mitos, Quetzalcoatl se torna árbol, hormiga y serpiente; y, en las esculturas, el simio suele aparecer portando sus atributos (*Historia de los mexicanos…:* 1882, 88; *Histoyre du Mechique:* 1905, 107; *Leyenda de los soles:* 1945, 121).[115] Sin embargo, la única especie animal que actúa como nombre de la deidad es la "Serpiente Emplumada". Entre las múltiples entidades compañeras de Tezcatlipoca —el gigante, el hombre-paquete de cenizas, el hacha nocturna, el coyote, el zorrillo y el jaguar—, la forma que con mayor frecuencia adopta esta deidad es la del jaguar (*Historia de los mexicanos…:* 1965, 30; Mendieta: 1980, 82).

A fines del siglo XVII, De la Serna (1953, 204) afirma que los mexicanos "tienen muchos animales como *nahuales*", mientras que Núñez de la Vega (1988, 757) indica que, para los indígenas de Chiapas, "llega cada uno a tener su *nagual* y aun muchos, uno sólo: de astros, elementos, aves, peces, brutos animales, y algunos tan viles y asquerosos como hormigas, ratones, lechuzas y murciélagos". Esto pareciera indicar que, aunque se pudieran poseer varias entidades compañeras, un solo individuo no podía tener más que una de cada clase considerada.

Actualmente, los nahuas del centro y sur de Veracruz y los mames consideran que una persona sólo puede tener un *nahualli* (García de León: 2001, comunicación personal; Soustelle: 1958, 119; Wagley: 1957, 202). Entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, los huaves y los chinantecos se piensa que todos los sujetos tienen tres entidades compañeras (Taller de Tradición Oral…: 1994, 260; Tranfo: 1979, 202; Weitlaner: 1977, 168). Para los mixes, los mixtecos, los chinantecos y los chatinos, el número máximo de *nahuales* es siete (Lipp: 1991, 40; Flanet: 1977, 112; Bartolomé y Barabas: 1990, 192; 1982, 123). Se tienen hasta trece *nanahualtin* entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, los tzotziles y los tzeltales (Lupo: 2001, 359; Köhler: 1995, 129; Page Pliego: 2002, 188; Pitt-Rivers: 1971, 16; Pitarch: 1996b, 71; 2000, 35), mientras que, para los nahuas de Guerrero, aunque la mayoría de las personas cuenta con un solo *nahual*, hay quienes tienen de dos a doce de ellos (Goloubinoff: 1994, 584, 610). Así pues, podemos observar que el número de *nahuales* por persona tiende a oscilar entre cero y trece. Y, a excepción de lo que se observa entre los otomíes, quienes admiten que los *nanahualtin* tienden a presentarse por pares (Galinier: 1990, 598-599), y algunos pueblos tzotziles y tzeltales (Linn: 1989, 257; Nash: 1970, 139), suele prevalecer la idea de que todas las entidades compañeras asociadas a un personaje son de especies diferentes. Así, un informante nahua de la Sierra Norte de Puebla

[115] Véanse las esculturas de monos con máscaras bucales de Ehecatl del Museo Nacional de Antropología y el Museo del Hombre de París (fig. 4 y 5).

indicó que, "en principio, son animales diferentes, puede haber dos o tres que son los mismos, pero es raro" (Duquesnoy: 2001, 451). Incluso la forma en que se construye su plural —a través de la reduplicación— implica tanto la multiplicidad como la diversidad.

Sin embargo, el hecho de poseer múltiples *nahuales* no significa necesariamente que todos ellos se encuentren igualmente ligados a su contraparte humana; que todos influyan del mismo modo sobre el carácter, el destino y la personalidad o que la muerte de todos ellos implique el deceso del personaje. Por el contrario, distintos pueblos mesoamericanos —como los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, los chatinos, los tzotziles, los tzeltales, los tojolabales y los huaves— consideran que, entre las diferentes entidades compañeras de una persona, existe una llamada *jefe* o *principal* que se encuentra más estrechamente ligada al carácter y destino de la persona y cuya muerte es pensada como simultánea a la del individuo. En cambio, el resto de los *nahuales* se limita a representar aspectos marginales de la personalidad y su defunción sólo provoca pequeñas lesiones y enfermedades pasajeras que en ningún modo ponen en riesgo la vida del humano (Lupo: 2001, 359; Bartolomé y Barabas: 1982, 123; Köhler: 1995, 130; Page Pliego: 2002, 196; Villa Rojas: 1963, 249; Pitt-Rivers: 1970, 190; Hermitte: 1970a, 375; Ruz: 1981a, 61; Tranfo: 1979, 202).

Por otro lado, encontramos que la posesión de una o varias contrapartes no siempre es pertinente. Así, según Pitt-Rivers (1971, 16), los tzeltales no se esfuerzan nunca por establecer la lista completa de *nahuales* asociados a un hombre y se habla siempre de ellos como si sólo tuvieran uno —"él es tal o tal animal"—, mas la posibilidad de que tengan otros refuerza aún más la incertidumbre. De hecho, es común para diversos grupos mesoamericanos que la mera posesión de varias entidades compañeras exprese la condición del sujeto a al que se asocian, pues suele existir una estrecha correlación entre el número de *nahuales* que se atribuyen a un sujeto y el grado de autoridad o poder sobrenatural que se supone posee (Signorini y Lupo: 1989, 66; Galinier: 1979, 430; 1990, 599; Ruz: 1981a, 61; Lipp: 1991, 40; Pitt Rivers: 1970, 189; 1971, 16; Pitarch: 1996b, 71; Mak: 1959, 131; Flanet: 1977, 112).[116]

Aunque carecemos de datos contundentes al respecto, las informaciones disponibles parecen indicar que ni en la época antigua ni en la actualidad existe consenso alguno sobre el número de entidades compañeras que puede poseer un

[116] Extrañamente, Flanet (*idem*) añade líneas más tarde que decir que un individuo tiene siete *nahuales* no significa que realmente tenga siete sino que su *nahual* es muy fuerte, pues el siete es una cifra sagrada que simboliza el poder.

individuo. Sin embargo, una creencia bastante difundida es que, cuando un individuo tiene varios *nanahualtin*, siempre existe uno, considerado como de mayor importancia, que suele figurar en su nombre o su título. Entre los mesoamericanos contemporáneos, el número de *nanahualtin* que puede tener un individuo sirve, muchas veces, para indicar su estatus social, describir aspectos poco significativos de su personalidad y explicar algunos males pasajeros. Se dice que un hombre "tiene tres *tonos*, pero sólo el primero es el que cuenta; los otros dos son inferiores" (Tranfo: 1979, 202).

LA ATRIBUCIÓN DEL *NAHUALLI*

Ninguna fuente náhuatl del siglo XVI menciona el modo de adquisición, asignación o adivinación de la identidad de los *nanahualtin*. Sin embargo, un siglo más tarde, Ruiz de Alarcón (1984, 45, 47) explica:

> Este nombre tomarían de los calendarios, que he hallado en los de este género que tienen repartidos en los días los nombres de animales, como son: *ocelotl*, tigre; *quauhtli*, águila; *cuetzpalli*, caimán; *coatl*, culebra; y de otras muchas cosas inanimadas como, *atl*, agua, y *calli*, casa. De lo cual, he colegido que se dedicaban al animal que el demonio les señalaba para que fuesen lo que llaman *nahualli*, como diré abajo, y de esta manera queda el niño como bautizado en su modo, teniendo aquello por nombre [...]. Colijo que cuando el niño nace, el demonio, por el pacto expreso o tácito que sus padres tienen con él, le dedica o sujeta al animal que el dicho niño ha de tener por *nahual*, que es como decir por dueño de su natividad y señor de sus acciones, o lo que los gentiles llamaban hado.

Así, podemos observar que, según esta tesis, el *nahualli* y las distintas ánimas (en particular el "calor" y el "aliento") entran simultáneamente en relación con el individuo, pudiendo ambos, en función del signo calendárico, figurar en el nombre. Sin embargo, esto no significa que la denominación de la figura del *tonalpohualli* corresponda siempre al ser que se asigna como *nahualli*, pues, si éste fuera el caso, deberíamos encontrar individuos con *nahualli* de casa, caña o hierba, lo cual no es atestiguado por fuente alguna. Por otro lado, existen evocaciones, tanto contemporáneas como prehispánicas y coloniales, de entidades compañeras —como las serpientes de fuego, los rayos y los zorrillos— que no aparecen entre los signos del calendario mexica. Sin embargo, esto no quiere decir que la afirmación de Alarcón sea completamente errónea, pues, aun sí se trata de una

interpretación del autor, él no es el único ni el primero en señalar la asociación entre signo-*tonalli* y *nahualli*.

En 1578, en su *Arte en lengua çapoteca* (p. 16 en Foster: 1944, 92), Córdoba hace referencia tanto a la creencia en la entidad compañera como a su asignación por medio de un calendario adivinatorio:

> Los nombres comunes no derivan de los nombres familiares, sino que son tomados del día en que el niño nace. Los indios toman este nombre del planeta o signo que, de acuerdo con sus cuentas, reina sobre el dicho día, o el de sus falsos dioses, de lo cual ellos dicen que cada uno tiene su propio día [...] y el niño tiene por su signo una especie de animal sobre el cual él tiene particular control. Algunos sobre serpientes, otros sobre venados, otros sobre lagartos; así el indio que nace en tal día tiene por nombre lagarto o serpiente.

En lo que concierne a la zona maya, podemos mencionar que, hacia el siglo XVII, Fuentes y Guzmán (1882, II, 44-45) señala que "en el pueblo de Totonicapa, siendo corregidor de aquel partido [...] fue preso un viejezuelo adivino, al cual se le cogió un cuaderno a manera de calendario, cuyo orden era por los días del año y disposición de los meses en esta manera:

Enero

Día	Nahuales	Día	Nahuales	Día	Nahuales	Día	Nahuales
1	león	11	venado	21	flauta	31	murciélago
2	culebra	12	guacamayo	22	chalchihuitl		
3	piedra	13	flor	23	cuervo		
4	lagarto	14	sapo	24	fuego		
5	ceiba	15	gusano	25	chuntan (guajolote)		
6	quetzal	16	trozo	26	bejuco		
7	palo	17	flecha	27	tlacuatzin		
8	conejo	18	escoba	28	huracán		
9	mecate	19	tigre	29	zopilote		
10	hoja	20	totolmoztle	30	gavilán		

"Y así discurrían los días de los otros once meses del año". Aun si obviamente se trata de un calendario occidental, es muy posible que se trate de una simple adaptación del calendario adivinatorio maya, pues, años más tarde, el padre Antonio Margil (1988, 242) confirmaría la existencia de un lazo entre calendario y *nahualli:* "su año es de diez y ocho meses y cada mes tiene veinte días, y cada mes tiene su particularidad, su nombre y su *nagual*". Por su parte, Núñez de la Vega (1988, 753, 755) indica que:

> Los nagualistas practican lo mismo por reportorios y supersticiosos calendarios donde tienen asentados por sus propios nombres todos los *naguales* de astros, elementos, aves peces, bestias brutas y mudos animales, con vana observación de días y meses para señalarles a los niños luego que nacen los que según el calendario corresponden al día del nacimiento [...] algunos sin saber leer ni escribir, tienen muy en memoria los animales correspondientes al día del nacimiento de los niños, que están escritos por meses para todo el año en los dichos calendarios.

Siendo que las informaciones aportadas por Núñez de la Vega y Fuentes y Guzmán parecen ser equivalentes, y discordantes las de Margil, me parece más plausible que el *nahualli* haya estado asociado a los días que a los meses o veintenas. No obstante, es también posible que a un mismo sujeto pudieran corresponder un *nahualli* según el día de su nacimiento y otro de acuerdo con la trecena o veintena, pues, para los tzutuhiles, "el *ajlb'al*, como 'compañero espiritual', está relacionado en Atitlan con las antiguas percepciones del calendario sagrado, se dice que cada día tiene su animal lo mismo que cada mes" (Vallejo Reyna: 2001, 155).

Sin embargo, contamos con datos que, al parecer, indican que un mismo grupo podía llevar a cabo diversas prácticas ligadas a la asignación del *nahualli*, en distintos momento de la vida del sujeto. De hecho, Núñez de la Vega (1988, 753-754) menciona un procedimiento complementario a la asignación calendárica de la entidad compañera: "y desde entonces [el nacimiento] se les señala la milpa o sitio donde, cumplidos los siete años, les ponen a la vista su *nagual* para que ratifiquen el pacto los muchachos [...] después se abrazan cariñosamente con su *nagual*".

Una práctica diferente fue observada cerca de Yucatán, entre 1660 y 1674, por el célebre bucanero Alexandre Exquemelin (1971, 97):

> Cada uno de estos indios tenía y tiene un dios aparte, al que sirve y adora. Cosa bien digna de admiración es ver el modo en que tratan a una criatura recién nacida, pues luego que salió del vientre de la madre la llevan a su templo, y en él hacen un círculo u hoyo que llenan de cenizas (sin mezclar otra cosa) sobre las cuales ponen a la criatura, dejándola una noche entera sola, con grandísimo peligro, sin que allí se atreva a llegar nadie y quedando abierto por todas partes, de manera que las bestias pueden entrar y salir. Al día siguiente, el padre y los parientes de la criatura vienen a mirar en las cenizas si alguna pata o pezuña de bestia está señalada en ellas, y, si no hallan señal, dejan la criatura hasta tanto que algún animal haya dejado impresa alguna de sus patas; a este animal consagran la criatura como a su dios que debe adorar y servir toda su vida teniendo a tal bestia por su patrón y protector en todo peligro y necesidad.

En 1685, un mulato de origen zoque[117] contó durante su proceso (AHDCH: 1685, f. 37v) "que cuando va la partera a partear, le pinta en ceniza la figura del *nagual* y se la entran debajo de la madre". Años más tarde, el arzobispo de Guatemala Cortez y Larraz (1958, I, 102) describió otro procedimiento ritual que implicaba igualmente el uso de cenizas: "que luego que nacen los niños, rodean los jacales con ceniza, y hasta que ven en ésta vestigio de algún animal, no los llevan a ser bautizados. En viendo algún vestigio lo ofrecen al animal y después los llaman de su nombre y dicho animal es después su *nahual*".[118] Es posible que los mexicas hayan empleado métodos semejantes, pues sabemos que, para la fiesta de Teotleco, se analizaban las huellas dejadas sobre la harina de maíz que se esparcía a la entrada del *teocalli*, "casa del dios", para determinar si ya había llegado Tezcatlipoca.[119]

117 Según el mismo proceso (*ibidem*, 197), su padre era mulato y su madre indígena.

118 Obviamente, aquello a lo que el autor llama "vestigios" alude al hecho de interpretar las figuras que uno puede ver sobre las cenizas —como en las nubes— y no a verdaderas huellas de animales, pues difícilmente un jaguar, un puma y mucho menos un rayo dejarían sus rastros a un lado de la casa.

119 "Molían mucho maíz, y la harina poníanla sobre unos cueros tendidos en el templo y esperaban que viniesen los dioses, y luego como veían una señal de pie, decían que había venido [Tezcatlipoca]" (Motolinia: 1971, 53; véase también Torquemada: 1975, III, 400; *Primeros memoriales*: 1997, 51). Algo parecido es comentado por Muñoz Camargo (1948, 173) sobre un vaso con tabaco silvestre puesto en honor a Tlaloc: "Cuando hallaban en ellos huellas o pisadas señaladas de alguna criatura, particularmente, y las más de las veces pisadas de águila […] se regocijaban con esta gran festividad que el demonio les manifestaba; y a este tiempo el oráculo de Tlaloc, si alguien insolentemente con algún atrevimiento blasfemaba, decían que moría despedazado de rayos o muerte arrebatada, porque también decían que este lugar era tan inviolable, que si no eran sacerdotes, a este templo no podían llegar otras personas sin gran riesgo de sus vidas".

Hacia el final del siglo XVII, De la Serna (1953, 204) afirmaba que "tienen [por] sus *nahuales* a diferentes animales: unos a los que sus padres y abuelos fueron dedicados, que los han ido conservando en su descendencia; otros a otros, porque los viejos, y ministros de estas ceremonias se los pusieron cuando niños". Esto nos muestra que en una misma comunidad o grupo étnico podían coexistir diferentes medios de adquisición del *nahualli:* por un lado, la herencia, y por el otro, el rito. Años más tarde, un testimonio de la Inquisición (AGN: *Inquisición*, 1733, v. 849, s/n, 316r) menciona un método híbrido en el que el bautizo —llamado "bautizo de *nagual*"— juega un rol de importancia: "para bautizar al muchacho que nació, contratan un anciano [más tarde, llamado *tlatoani*], y pregúntale la dicha madre cómo le habrían de poner lagarto o tiguere o el nombre de otro animal del monte". En 1773, Arlegui (1851, 145) observó una práctica semejante entre los indígenas de la montaña zacatecana:

> Luego que les nace el hijo o hija, se junta la parentela y, después de haber bebido como acostumbran, haciendo varias ceremonias, llevan a los recién nacidos a las orillas de los ríos y ojos de agua, y bañándolos varias veces les señalan *nagual* para que sea su patrón durante toda la vida [...] para que toda la vida le asista y cuide de su encomendado: y a éste llaman *nagual*, viviendo tan ciegos en este infernal patrocinio, que si el *nagual* es oso, juzgan que se transforman en osos, si es caimán, en caimanes.

Cabe recordar que el baño ritual en que se reactualizaba la introducción de las diversas entidades anímicas era comparable al bautizo cristiano. En todo caso, se trata siempre de un ritual que se realiza durante los días inmediatos al nacimiento. El hecho de que el *nahualli* se ligue a la persona poco después de su venida al mundo es casi una constante. Al respecto podemos señalar que, según las fuentes antiguas, Huitzilopochtli nació armado con una serpiente de fuego, su *nahualli* (*CF:* III, 4).

Una excepción concierne a los indígenas de Honduras. Herrera (1945, t. VI, década 4, libro 8, cap. 4, 18-19) describe la alianza entre la persona y su *nahual* del modo siguiente:

> Íbase el indio al río, monte, cerro o lugar más escondido, y [in]vocaban los demonios por los nombres que le parecía, hablaba con los ríos, piedras y montes, decía que iba a llorar para tener lo que sus [ante]pasados tuvieron, y llevaba algún perro o gallo que sacrificaba, y con aquella tristeza se dormía, y

> en sus sueños o despierto, veía algunos de los sobredichos animales o pájaros, y entonces le pedía que le diese ganancia en la sal, cacao, o cualquiera otra cosa, y derramaba su sangre de la lengua, de las orejas y de otras partes del cuerpo, y luego hacía su pacto con el tal animal; el cual le decía en sueños o estando despierto: —*Tal día irás a casa, y el primer pájaro o animal que vieres seré yo, que seré el* nagual *y compañero en todo tiempo.* Y de tal manera, se fijaba entre ellos la amistad.

Así encontramos, al menos, seis diferentes maneras de atribuir un *nahualli* a un individuo en las diversas regiones mesoamericanas: la adivinación por medio de un calendario adivinatorio, la herencia, el bautizo o baño ritual, el pacto o alianza con el animal, la interpretación de imágenes sobre las cenizas y el sueño iniciático. Salvo el pacto y el sueño, todos estos procedimientos se desarrollan poco después del nacimiento. Los métodos empleados por los indígenas contemporáneos son casi los mismos que en la antigüedad. El *nahualli* es heredado entre los huaves de San Mateo del Mar y los tzeltales de Cancuc.[120] Es adquirido por un niño a través de un pacto entre los mixes, los chatinos y los lencas de Honduras.[121] Los quichés, los tzutuhiles, los jacaltecos, los chontales de Oaxaca y los mixes continúan asignando la especie *nahualli* a través de calendarios adivinatorios.[122] Se analizan la huellas sobre las cenizas entre los zapotecos, los quichés, los nahuas del Veracruz meridional, los huaves, los mixtecos, los lencas y los

[120] Según Tranfo (1979, 196), para los huaves, el *nahual* no sólo está ligado a la identidad personal sino también a la de familia, pues, aunque existen muchas excepciones, se supone que el *tono* se trasmite de padre a hijo. De acuerdo con Pitarch (1996b, 76-79; 2000, 40), el *lab* de los tzeltales es trasmitido de un pariente muerto a un niño del mismo linaje. Esto sucede preferentemente entre familiares lineales de generaciones alternas (de abuelos a nietos). De hecho, los padres tienden a poner a sus hijos el nombre de alguien de la generación de los abuelos que haya muerto mientras el infante se encontraba en el vientre materno. Esto con la intención de que el niño sea receptor del *lab* del difunto. Esta transferencia de entidades compañeras es conocida como *nochtayel* "usurpar el lugar de alguien", "suplantarlo", o *elol* "reposición". Más tarde (*ibidem*, 78), el autor indica que también se puede adquirir un *lab* por medio de la compra.

[121] Hoogshagen (1994a, 364) y Greenberg (1981, 91-92) afirman que, entre los mixes y los chatinos, cuando un niño tiene ocho o nueve años, debe ser llevado a las montañas, por alguien que conozca este arte, para que le sea mostrada su *tona*. El animal se acercará y lamerá al niño; a partir de ese momento, éste se encontrará unido a él. Chapman (1985, 212) comenta que, para los lencas, basta con ir a buscar al *nahual* al bosque; el primer animal que se encuentre será el *nagual*.

[122] Es común que, para tales fines, se empleen horóscopos occidentales (Saler: 1969, 11; Massajoli: 1981, 105; La Farge y Byers: 1931, 135; Carrasco: 1960, 110; Lipp: 1991, 43).

chatinos.[123] El análisis de los sueños por parte del padre del niño o un especialista ritual es frecuente entre los tzeltales, los mixtecos y los mixes.[124]

El bautizo o baño ritual ya casi no parece estar asociado a la asignación del *nahualli*, pues esta práctica sólo ha sido registrada entre los mixtecos contemporáneos: "Los pozos de agua sirven para 'bautizar' a los niños; ahí los padres los llevan y les dicen —*Tu nahual va a ser un perro o una víbora o un ¿orrillo, etcétera*" (Cervantes Delgado: 1999, 99). Además, conocemos un cuento huave que hace alusión a esta antigua práctica. Se dice que, en el pasado, se bautizaba a los niños en el mar y que, cuando se les sumergía en el agua, se veía aparecer a su entidad compañera. Mas, como ahora los sacerdotes bautizan a los infantes en la iglesia, la gente ya no sabe cuáles son sus *nahuales* (Mestres: 2000, 72-73). Por último, tenemos que la entidad compañera también puede ser asignada por un ritualista en función del pulso —entre los tzotziles— o depositando al niño sobre un cruce de caminos y viendo cuál es el primer animal que se le acerca —en mixtecos y nahuas del centro de Veracruz (Guiteras Holmes: 1961a, 299; Flanet: 1977, 110; Robe: 1971, 140)—.[125] Aunque es algo poco frecuente en Mesoamérica central, cabe mencionar que, entre los lencas de Honduras, se dice que, cuando una persona está herida, el animal que llega a lamer la sangre es su *nagual* (Chapman: 1978, 34).

[123] Es interesante notar que dicho procedimiento puede llevarse a cabo tanto en el interior del cuarto en que yace el infante —entre los zapotecos— como en un lugar húmedo en el interior de una cueva —entre los mixtecos (véanse Saler: 1969, 11; García de León: 1969, 299; Cheney: 1979, 61; Parsons: 1966, 225; Mak: 1959, 131; Chapman: 1985, 212)—. Greenberg (1981, 91-92) presenta una versión sumamente elaborada de este procedimiento: "La familia invita a un especialista ritual para que vaya a construir un horno miniatura para alimentar al dios del fuego. En el banquete, preparado por los padres del recién nacido, el especialista hace un fuego al interior del pequeño horno y, recitando plegarias particulares, introduce pequeñas porciones de todo lo que ahí se consume […]. Las cenizas del horno son esparcidas alrededor de la casa; y al día siguiente, el especialista regresa a ver qué animal ha dejado ahí sus huellas".

[124] Pitt-Rivers (1971, 16) aclara que, para los tzeltales, la interpretación de los sueños no es más que una práctica adivinatoria, pues, aunque la mayoría de las personas ignora la identidad de su *nahualli*, es común que los indígenas procuren averiguar por distintos medios cuáles son las entidades compañeras propias o ajenas. En todo caso, resulta claro que, en realidad, es la opinión pública la que, en virtud de sus cualidades y características, atribuye una especie-*nahualli* al individuo. Lipp (1991, 42-43) menciona que, entre los mixes, es el *kuši*, "sacerdote del calendario", quien interpreta los sueños de los padres para identificar la clase de *c'ok* que corresponde al niño. Por el contrario, Flanet (1977, 110) señala que, para los mixtecos, el especialista ritual escudriña los sueños que él mismo tiene al consumir las *semillas de la Virgen*.

[125] Se identifica al *wayjel* por el pulso pero se supone que su identidad depende de la fecha y hora de su nacimiento (Guiteras Holmes: 1965, 243).

Sin embargo, es preciso tomar en cuenta que el hecho de que sea posible determinar el tipo de entidad compañera que corresponde a una persona no elimina por completo la incertidumbre sobre su identidad, pues, además de que conocer su especie no implica necesariamente que se sepa cuál individuo es *nahualli* de la persona, la posibilidad de que se tenga más de uno hace que no sea posible establecer si el *nahual* conocido es el principal o el único ligado a la persona. En todo caso, siempre parece posible especular y formular explicaciones *a posteriori* que reajusten la creencia a la experiencia. Si un individuo cuyo *nahualli* es un jaguar se muestra tímido e introvertido, eso significa que tal felino no es su entidad compañera principal.[126]

Aunque ningún texto antiguo lo señala de manera explícita, contamos con datos que parecen indicar que el *nahualli* se asociaba a la persona desde el nacimiento.[127] Así por ejemplo, un documento mixteco de 1897 señala que "desde que nace un niño, lo consagran al animal que debe servir de *tona* al muchacho" (Álvez Chávez: 1997, 211). Hoy en día los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, los tzeltales, los huaves, los mixes y los amuzgos continúan teniendo ideas similares sobre este tópico (Duquesnoy: 2001, 452; Hermitte: 1970a, 375; Pitt-Rivers: 1971, 16; Cheney: 1979, 61; Beals: 1945, 91; Mak: 1958, 131; Bustamante Rojas: 1999, 114).

En cuanto a la identidad de las deidades que proporcionan el *nahualli* a los seres humanos, hemos podido encontrar algunos datos entre los pueblos indígenas contemporáneos. Los nahuas de Guerrero y Veracruz, los mames y los tojolabales afirman que dicha entidad es proporcionada por Dios, el dios católico, en el momento del nacimiento (Goloubinoff: 1994, 584; García de León: 1969, 291; Wagley: 1957, 207; Ruz: 1981a, 61). Entre los zinacantecos, son "los dioses an-

126 Según Figuerola (2004, comunicación personal), los tzeltales de Cancuc se divierten buscando indicios que les permitan averiguar la especie de *lab* que corresponde a una persona.

127 Los tzotziles de Chamula y Chenalhó indican que el *wayhel* se recibe tanto durante el embarazo como en el momento del nacimiento; en cuanto al último caso se supone que éstos nacen al mismo tiempo que la persona (Page Pliego: 2002, 199). Parsons (1966, 225-226) menciona, en lo tocante a los zapotecos, que "José Martínez, de San Miguel, que conocía el concepto de *nagual*, señaló que el *nagual* era adquirido por los hombres durante la adolescencia, alrededor de los quince años, cuando se vuelven hombres". Linn (1989, 261) dice que, para los chamulas, una persona siempre puede tratar de cambiar de *nahuales* o pedirle al especialista ritual que reinterprete el tipo de entidad compañera que se le ha asignado. Esto último puede ser hecho, según lo reportado por Guiteras Holmes (1965, 243), sacrificándole una gallina a la tierra. Nash (1970, 139) señala que, para algunos tzeltales, el *swayohel* también puede ser adquirido voluntariamente. En esta segunda circunstancia es preciso capturar al *nahualli* de un muerto.

cestrales", Nuestro Padre en el Cielo y san Jerónimo, quienes se encargan tanto de instalar el *ch'ulel* en el embrión como de colocarlo simultáneamente en el feto de un animal (Vogt: 1969, 371-72; Linn: 1989, 255). En la misma región, los habitantes de San Pablo y San Andrés piensan que son *Muk'ul htohwaneh*, "El Gran Pagador" que vive en el Cielo, y *Ch'ultotic*, la deidad solar, quienes se dedican a proporcionar a cada persona el *nahual* que le corresponde (Köhler: 1995, 132; Holland: 1963a, 264; Pozas: 1959, 191). Así, podemos ver que la creencia más constante es que se atribuya al dios cristiano, o a otras deidades celestes y lejanas, la facultad de asignar *nahuales* a los seres humanos. Lo interesante es que, por su ubicación, estas deidades se asemejan a los dioses celestes y solares que, en el pensamiento mexica, intervenían en la introducción del *tonalli* en el niño. Ello además parece concordar con el hecho de que, entre los mixtecos de la Costa Chica, se piensa que la entidad compañera no nace de un animal sino que es directamente creada en el cielo (Kaplan: 1956, 364).

Por otro lado, los nahuas de Guerrero, los mixtecos, los tzotziles de Chamula y los tzeltales de Cancuc consideran que el *nahualli* de un recién nacido es tan frágil y pequeño como su propietario. De tal suerte que sus padres deberán buscarle una entidad compañera protectora que vele por su bienestar hasta que sea capaz de defenderse por sí mismo (Goloubinoff: 1994, 585-589; Linn: 1989, 255; Pitarch: 1998, 216-241). Esto nos muestra que, aun si no se supone que los *nanahualtin* tengan una vida tan corta como los otros miembros de su especie, éstos crecen y se desarrollan como cualquier otro ser vivo. Según Flanet (1977, 110-111), entre los mixtecos, es después del bautizo que

> La familia regresa a la casa del padrino quien ejerce así, en todas sus dimensiones, la función de padre simbólico. Este último, entra en comunicación con los grandes animales que viven en la montaña, al lado del pequeño animal [*nahual* de su ahijado], para ponerlos al corriente de su existencia y recomendarles que respeten su vida. Después, con una voz grave (la de su animal), llama a su propio *nahual*, quien responde a través de la voz del padrino. En seguida, con una voz dulce (la del niño), llama al pequeño animal, quien responde también, con su pequeña voz, a través del padrino. Lo dos *nahuales* están en presencia del padrino, quien comienza por dirigirse a su propio animal. Para empezar, le recomienda que vea por los otros jóvenes *nahuales*, que también son sus ahijados, preguntándole —*¿Dónde están?* —*¿Cómo van?* —*¿Están bien?* Después, le pide que busque al pequeño animal, pues deberá vivir con él [...]. El padrino le pide al pequeño animal que se quede cerca del animal adulto, advirtiéndole de los peligros de la montaña [...]. Deja a los dos

> animales y pide al grande que vuelva dentro de un mes o dos para darle noticias del pequeño. Entonces, el padre y el padrino van a matar a un venado en la montaña y lo abandonan en el lugar para que el animal pequeño y el grande, acercándose a comer, se encuentren.

En síntesis, podemos observar que, a través de las distintas épocas y regiones, existe una cierta tendencia a atribuir el *nahual* en el momento del nacimiento o en los días inmediatos a él. En la mayoría de los casos, se supone que esto es consecuencia del hecho de que el *nahualli* y la persona hayan nacido al mismo tiempo y se desarrollen paralelamente en sus respectivos ámbitos. En este sentido, es posible que los pactos o alianzas con la entidad compañera no sean más que un procedimiento secundario que pretende ratificar el lazo que se forjó en el pasado; que se trate de un reconocimiento y no de una verdadera atribución.

Al mismo tiempo, los diferentes métodos de atribución del *nahualli* parecen conducirnos a dos campos semánticos diferentes. Por un lado, su asignación mediante el calendario adivinatorio o a través de un baño ritual y la posibilidad de ser heredado parece asociarlo al *tonalli*, lo cual además sería coherente con el hecho de que la entidad compañera sea proporcionada a las personas por una deidad solar o celeste. Por el otro, tendríamos que la lectura de huellas en las cenizas y la interpretación de los sueños asocian al *nahualli* con el inframundo (véase más adelante), mientras que los pactos con el *nahual* en el bosque, la milpa o el monte tienden a ligarlo a la vida silvestre. Es interesante notar aquí que el mismo vínculo entre animalidad y ceniza se encuentra expresado en el hecho de que los rarámuri usan los residuos del fogón para identificar el tipo de animal en que se transformara un individuo tras la muerte (Bennett y Zingg: 1935, 237).

¿Qué tipo de unión vincula al hombre y su entidad compañera de tal modo que esta última se encuentre simultáneamente ligada con las ánimas y lo celeste y el inframundo y lo terrestre?

Una cuestión que no queda del todo clara es qué es lo que se hereda cuando se trasmite el *nahualli* de una generación a otra. ¿Se hereda el tipo de entidad compañera o el individuo que funge como tal? Y, si optáramos por la segunda opción, ¿qué edad tiene el *nahualli*? ¿Es viejo como su antiguo propietario o joven como el nuevo? Estas preguntas quedan abiertas en la mayoría de los casos, mas parece claro que entre los mayas de Chiapas es el ser singular el que pasa de un individuo a otro junto con el nombre.

NAHUALISMO Y TONALISMO

Como hemos visto a lo largo de este capítulo, entre los nahuas y otros grupos contemporáneos, uno de los términos más frecuentemente usados para referirse al *nahualli* es *tona*, *tonal* o *tonalli*. Una designación que, como podría esperarse, ha provocado gran confusión entre los especialistas. Así, en las siguientes líneas procuraremos definir qué es lo que tal apelación puede significar y qué relación podría haber existido entre *tonalli* y *nahualli* para que el primer vocablo terminara por sustituir al segundo.

Sobre el tonalismo

Entre los múltiples conceptos generados en torno al tema del nahualismo, una de las ideas que ha tenido mayor impacto entre los investigadores es, sin duda, la que se propone distinguir entre los usos propios e impropios del término *nahual*, generando como conceptos alternativos los de *tonal* y tonalismo. Así, comenzaremos por hacer una revisión de los postulados del tonalismo, para evaluar posteriormente su validez explicativa en el estudio de la religión mesoamericana. Aun cuando esta propuesta haya sido adoptada por una amplia mayoría de investigadores (entre los cuales podemos citar a Aguirre Beltrán: 1955, 1963, 1978; Kaplan: 1956; Holland: 1961; Durand y Durand-Forest: 1968; Saler: 1969; Fábregas Puig: 1969, y Tranfo: 1979), sólo mencionaremos en este trabajo a quienes hayan hecho aportaciones sustanciales a la tesis tonalista.

Cabe mencionar que, a pesar de su amplia aceptación, siempre han existido quienes prefieren ignorar este tipo de proposiciones e incluso quienes las han criticado; véanse, por ejemplo, los trabajos de Pitt-Rivers (1970, 1971), Wagley (1957), Köhler (1992, 1995) y Erice (1985).

Aun cuando la mayoría de los investigadores considera que fue el antropólogo norteamericano George Foster quien habló por primera vez de la confusión entre los diferentes conceptos enunciados por la palabra *nahual*, encontramos que, desde principios del siglo XX, Seler (1990, 47) ya señalaba como impropia para la palabra *nahual* la significación de entidad compañera, y sostenía que este último concepto era una producción tardía que debía haberse desarrollado entre los siglos XVII y XVIII.[128]

[128] Una opinión semejante es expresada por González Torres (1982, 6): "en el México prehispánico no encontramos este concepto del animal acompañante que tienen muchos pueblos indígenas actuales".

Por su parte, Foster (1944, 85-103) admitía la antigüedad de la creencia en la entidad compañera pero atribuía (cuando menos, en gran medida) a los misioneros españoles la confusión entre las nociones de "doble", *tonal* y *nahual*. Supuestamente, el hecho de que los frailes evangelizadores hubieran aprendido rápidamente los términos *nahualli* y *tonalli*, asociado esto a su incapacidad para comprender el profundo significado de las creencias mesoamericanas, provocó que, desde épocas muy tempranas, se aplicaran tales vocablos a una gran diversidad de fenómenos que no tenían relación entre sí. De este modo, durante el avance de la conquista y la evangelización, los frailes habrían enseñado, de manera accidental, los términos *nahual* y *tonal* a las poblaciones indígenas de las más distantes regiones, las cuales terminaron por incorporarlos a su vocabulario sin que existiera una verdadera comprensión de ellos. Según este mismo autor (*idem*), el término *nahual* era utilizado originalmente para designar al hechicero transformista y no fue sino hasta la época colonial que adquirió el significado de contraparte no-humana. La palabra *tonal*, inicialmente asociada al "alma destino" de los individuos, habría terminado por fusionarse con el concepto de entidad compañera en algún momento entre la época de Serna, 1656, y la primera mitad del siglo XIX.[129]

Años más tarde, aceptando los postulados de Foster, Kaplan (1956, 363-365) muestra la complejidad de los procesos culturales que han intervenido en la apropiación de tales conceptos. Señala que la noción de hechicero transformista parece haberse conservado mejor entre los pueblos afromexicanos de la Costa Chica que entre sus vecinos mixtecos, ya que, a diferencia de los negros, los indígenas de esta región sí aplican el término *nahual* a la noción de entidad compañera.

Además de singularizar al *chanismo*, la creencia en *chanes* o *chaneque*, Aguirre Beltrán (1955, 1963, 1978) muestra las diferencias existentes entre los conceptos de entidad compañera y hechicero transformista, explicando en sus propios términos los mecanismos que podrían haber dado lugar a su confusión:

> *Tono* o *tonal* se refiere a la ligadura mística que se establece entre una persona y un animal a partir del nacimiento. A través de este tipo de ligadura, el destino

[129] Aun cuando se trate de algo excepcional, es interesante notar que el mismo argumento de la confusión fue empleado por La Farge (1947, 151) para señalar el origen europeo de la creencia en el hechicero transformista: "la creencia en la metamorfosis, que de hecho es el complejo europeo del hombre-lobo, es necesariamente secundaria". Cabe igualmente mencionar que Termer (1957, 127) también pensaba que la idea del hechicero transformista era un derivado de la creencia europea en los licántropos y llama a la creencia en la entidad compañera el "verdadero nahualismo".

> de ambos seres se vuelve homólogo, de tal manera que si la muerte sobreviene en uno, mueren ambos. Este animal se concibe protector y es común a todos los hombres. Es común que en la etnografía se equipare el término tonalismo con el de nagualismo, sin embargo existen diferencias sustanciales entre ambos. El nagualismo se refiere a la capacidad que adquieren ciertas personas para abandonar su forma humana y transformarse en animal, mientras en el tonalismo el animal y el individuo coexisten separadamente y sólo están unidos por un destino común [...]. Esta confusión nace de la naturaleza misma de la dinámica cultural, que amalgama conceptos que, primitivamente, se encontraban sin conexión, por medio del mecanismo de préstamo de rasgos culturales [...]. Podemos suponer que la representación que liga místicamente a un hombre y un animal, propia del tonalismo, es un rasgo tomado por el nahualismo que, originalmente, no poseía.

Durand y Durand-Forest (1968) añaden un elemento extra a la discusión al tratar de mostrar las diferencias existentes entre tonalismo, nagualismo y chamanismo.[130] Por su parte, Tranfo (1979, 185-207), uno de los más radicales defensores de la distinción entre *tonal* y *nahual*, señala que no existen nagualismo ni tonalismo, pues, además de que ambos conjuntos de creencias han sido profundamente afectados por el pensamiento occidental, ninguno de los dos constituye un sistema. Líneas más tarde, explica que

> *Nagual* y *tonal* son palabras prehispánicas, mejor dicho, deformaciones de palabras prehispánicas usadas por los españoles, sobre todo por los religiosos, los que trataron de acercar el mundo precolombino al cristiano recién introducido, utilizando al máximo las convergencias, verdaderas o presuntas entre las respectivas ideas, creencias, definiciones, bases culturales. Así fue que el término prehispánico llegó a ser envase en donde insertar los conceptos cristianos [...] la envoltura terminológica precolombina terminó por contener conceptos totalmente distintos; el resultado determinó por lo tanto una confusión sincrética, ya que no fue posible, no obstante todo esfuerzo, sofocar el sustrato cultural que el término llevaba en sí. *Nagual* es palabra difundida por los españoles en conexión con las concepciones medievales cristianas; pero el término, a medida que se difundía en el país, adquiría connotaciones

[130] Evidentemente, la confusión entre *nahual* y *chamán* concierne a los antropólogos más que a los indígenas y los cronistas antiguos pues, como el chamanismo no fue observado sino hasta fines del siglo XVII, ésta noción les era completamente ajena.

> semánticas distintas según el lugar, el aislamiento de los grupos que paulatinamente lo adoptaban, la influencia mayor o menor de los religiosos españoles, la adecuación forzada o espontánea al nuevo patrimonio de ideas [...]. *Tonal* es un término todavía más tardío, pero el proceso de adaptación fue el mismo [...]. En el mundo nahua, que acogió más rápidamente el mensaje católico, *tonal* es concepto poco conocido, mientras que en el Sur, de Chiapas al Yucatán, ha adquirido mil formas y matices culturales distintos.

Por último, cabe señalar que, aun cuando en los últimos años se haya casi abandonado esta discusión, la distinción entre tonalismo y nahualismo sigue figurando en numerosos trabajos (véanse Massajoli: 1981; Musgrave Portilla: 1982; De la Garza: 1984; Dow: 1986; Aguado Vázquez: 1998, 220; Caretta: 2001, 194; García y Oseguera: 2001; Page Pliego: 2002, 188).

En suma, encontramos cuatro diferentes proposiciones en torno a la evolución del concepto *nagual*:[131]

1. Dado que la noción de entidad compañera no figura en las fuentes tempranas (en particular, en aquellas que conciernen a los nahuas), se considera que el único uso válido del término *nahual* es el que designa al brujo o hechicero transformista.
2. La aplicación del vocablo *nahual* a la noción de entidad compañera es consecuencia de una confusión producida entre los misioneros. Se plantea que los frailes aprendieron muy pronto el término *nahual* y lo aplicaron en diferentes regiones a una gran diversidad de fenómenos que no se encontraban relacionados entre sí.
3. Esta confusión terminó por afectar a los indígenas, quienes poco a poco mezclaron el sentido original de *nahual* con los nuevos contenidos presentados por los españoles. Al mismo tiempo, la difusión de tal palabra en zonas en donde antes no se conocía propició el aumento de la falta de entendimiento y la producción de nuevas creencias "sincréticas".
4. El concepto de entidad compañera, inexistente en la época prehispánica, es producto de la influencia española sobre la mentalidad indígena, pues, al desintegrarse la estructura social prehispánica, un atributo particular de ciertos

[131] Ello no significa que todos los defensores del tonalismo concuerden en cada uno de los puntos aquí expuestos, sino que se trata de la suma de todos los planteamientos presentados por dichos investigadores.

grupos privilegiados se hizo extensivo a la totalidad de los individuos de una comunidad.

En primer lugar, debemos señalar que el hecho de que una cierta creencia no sea referida por las fuentes del siglo XVI —que, en este caso, sí se menciona— no es un argumento válido para afirmar su inexistencia para esta época, pues, si éste fuera el caso, tendríamos que suponer que el mito de los gemelos del *Popol Vuh* es igualmente producto de la influencia española, ya que ningún documento anterior al siglo XVII hace referencia a él. De hecho, es altamente probable que, impresionados por la magnificencia de los rituales colectivos prehispánicos, los cronistas tempranos hayan prestado poca atención a las prácticas y creencias de la gente ordinaria, y que no haya sido sino hasta épocas más tardías, cuando la evangelización tocó las zonas más alejadas y los misioneros alcanzaron un conocimiento más profundo de la religiosidad indígena, cuando se pudieron descubrir algunos de los aspectos más secretos de la cosmovisión mesoamericana.

En cuanto al argumento de la confusión introducida por los misioneros, encontramos que, salvo en los vocabularios y las definiciones, los cronistas del siglo XVI casi no empleaban el término *nahual* en sus descripciones, sino que, a la usanza de la época, aplicaban las palabras *brujo*, *hechicero* y *nigromántico* para referirse a una gran diversidad de personajes. Y no fue sino hasta un siglo después que el concepto *nahual* se popularizó tanto que incluso llegó a ser incorporado por algunos de los grupos no indígenas de la Nueva España. En todo caso, ¿por qué habríamos de suponer que fueron los españoles quienes difundieron el término *nahual* en el sur de Mesoamérica, cuando sabemos que muchos de estos grupos habían estado en continuo contacto con los mexicas desde antes de la conquista?

Ahora, si como se supone, la creencia en la entidad compañera fuera producto de la influencia española sobre las mentalidades indígenas, tendríamos, como tendencia general, que este concepto se encontraría presente en las zonas que han sido más influenciadas por la cultura mestizo-occidental y ausente en las regiones, mayoritariamente indígenas, que han tenido poco contacto con la sociedad nacional. Sin embargo, resulta que, en la realidad, sucede exactamente lo contrario. En Coyoacán, en plena ciudad de México, la noción de hechicero transformista es la única que ha logrado subsistir hasta nuestros días, mientras que, como hemos visto, en las zonas más aisladas de Puebla, Guerrero, Oaxaca, Chiapas, Guatemala y Honduras el concepto de la entidad compañera se mantiene sumamente viva. De hecho, sabemos que en el sur de Veracruz la creencia en la contraparte no humana coexistió con la noción de hechicero transformista hasta el final de la década de 1960, y que, tras la llegada masiva de la industria petrolera

en los setenta y ochenta, sólo subsistió la creencia en el brujo metamórfico (véanse comparativamente los textos de García de León: 1969, 299, y Münch Galindo: 1994, 170).

En cuanto al argumento de Tranfo de que el concepto *tono* es poco conocido entre los nahuas y se encuentra ampliamente difundido entre los grupos indígenas de Chiapas y Yucatán, sólo podemos decir que no se trata más que de un disparate, pues en Chiapas el término *tono*, *tona* o *tonal* es casi totalmente desconocido, mientras que los nahuas de Puebla y Veracruz emplean profusamente el vocablo *tonal* para designar la noción de entidad compañera (véase, por ejemplo, Vogt: 1969, 371; Soustelle: 1958, 119; Signorini y Lupo: 1989, 68).

En resumen, podemos afirmar que la hipótesis de la confusión entre los conceptos de *tonal* y *nahual* es completamente errónea en todos y cada uno de sus fundamentos, y que su amplia difusión y aceptación, probablemente debida a la simpleza de los conceptos expuestos, no es más que una muestra de la falta de actitud crítica entre los especialistas de la religión mesoamericana.

Es cierto que los conceptos de *tonal* y *nahual* resultan sumamente confusos para quienes, como profanos, intentamos explicarlos. Efectivamente, el pensamiento occidental ha afectado de manera dramática la cosmovisión mesoamericana, y, ciertamente, las relaciones interétnicas que han tenido lugar después de la conquista han conllevado al intercambio de prácticas y creencias religiosas entre grupos que antiguamente no se encontraban en contacto.[132] Mas resulta evidente que los procesos de transformación cultural son mucho más complejos de lo que se plantea en la hipótesis tonalista. Y, mientras no analicemos dichos fenómenos tomando en cuenta las diferentes variables que en ellos intervienen y sin reducirlos a modelos explicativos simplistas, seremos incapaces de comprender y explicar la historia del pensamiento mesoamericano.

Nahualli, *tonalli* y entidades anímicas

Como lo menciona Soustelle (1958, 119), en muchas comunidades nahuas contemporáneas, "para expresar la idea de *naual*, se dice indistintamente *in nauale* o *in tonale*". No obstante, cabe notar que no se trata aquí de simples términos intercambiables sino de conceptos que tienden a intersecarse. De hecho, en la actualidad, todos los vocablos empleados por los nahuas para designar al ánima-calor

[132] Véanse, por ejemplo, los contactos entre nahuas y "chichimecas" en Nuevo León y Baja California producto de la participación de grupos tlaxcaltecas en las campañas de conquista; o las relaciones establecidas entre yaquis y mayas derivadas de la deportación de los primeros durante el Porfiriato.

o ánima-sombra (*sombra*, *ecahuil*, *ánima*, etcétera) son igualmente aplicados a la noción de entidad compañera. Incluso entre los mayas de Chiapas y Guatemala se emplean los términos *ch'ulel* o *pican* —que designan a entidades anímicas— para referirse a la noción de entidad compañera (Guiteras Holmes: 1961a, 303, 306; Köhler: 1995, 22; La Farge: 1947, 153). Ignoramos si el término *tonallli* era aplicado al concepto de contraparte no humana en la época prehispánica, mas disponemos de elementos que muestran que, para fines del siglo XVII, estos dos vocablos ya eran considerados como equivalentes. En 1685, durante un proceso judicial en territorio zoque (AHDCH: 1685, f. 20r), el procurador preguntó a un indígena llamado Pedro Hernández si, cuando estaba enfermo, se encontraba atado "en su cuerpo natural o de otro animal que los indios llaman *tunal* o *nagual*". Lo anterior parece indicarnos la existencia de un lazo tan estrecho entre estos dos conceptos, que tienden a identificarse.

De hecho, si comparamos las características del *tonalli* y el *nahualli*, podemos ver que:

1. Los dos pueden fungir como nombres para el individuo y se singularizan —especie o signo— en función de las cualidades del sujeto al que corresponden.[133]
2. Los dos pueden ser asignados por deidades celestes.
3. Se supone que ambos determinan las características personales del individuo.
4. Los dos se asocian a la persona en el momento del nacimiento y pueden ser asignados por medio de calendarios adivinatorios.
5. Encontramos baños rituales asociados tanto a la atribución del *tonalli* como a la asignación del *nahualli*.
6. Tanto el *tonalli* como el *nahualli* se encuentran ligados a la vida y al destino de la persona, de tal suerte que la pérdida definitiva de cualquiera de ellos implica la muerte del sujeto.

Así, podemos deducir que aquello que une al ser humano con su *nahualli* es justamente el *tonalli*. De hecho, Signorini y Lupo (1989, 57) explican que, entre los nahuas contemporáneos de la Sierra Norte de Puebla, el *tonalli* o *sombra* constituye el eje de relación de coesencia que liga al individuo con su compañero animal. El *ecahuil* tiene su sede en el hombre pero su fuerza deriva de la entidad compañera —o *tonal*, según la terminología local—. Para los nahuas de

[133] Una escultura en basalto del Musée de l'Homme de París, que representa a una serpiente emplumada con el signo *Ce Acatl* grabado sobre la nuca, muestra a la vez el nombre-*tonalli* y el nombre-*nahualli* de Quetzalcoatl (véase fig. 2).

Huachinango, la *sombra* es una entidad que se separa del cuerpo durante el sueño, adoptando la forma de un animal (Rodríguez González: 2002, 47-48). En el mismo sentido, y en lo referente al mismo grupo étnico, Duquesnoy (2001, 451) señala que, "en realidad, los dobles se encuentran seguramente ligados a la persona por su *tonal* (de ahí la similitud en el empleo del término)". En palabras de Sánchez y Díaz (1978, 220), el *tonalli* "se encuentra al interior del hombre como espíritu y en la naturaleza como doble, en forma de animal". Lo mismo sucede entre los nahuas de la Sierra Negra, donde se considera que "el *tonal* no sólo está dentro del cuerpo, sino que es la entidad que las personas comparten con un animal" (Romero López: 2003, 79). Así, decir que tal animal es el *tonalli* o *sombra* de alguien sólo significaría que es con dicho animal que se comparte este componente anímico.[134]

Salvo en el caso de los mixes, que consideran a las entidades compañeras como poseedoras de sus propias ánimas, todos los grupos étnicos mesoamericanos sobre los que dicha información es disponible suponen que el hombre y su contraparte comparten una entidad anímica —no una simple fuerza (véase Lipp: 1991, 43)—. Dicha función es cubierta por el ánima-corazón entre los quichés, los huaves, los chuj, los jacaltecos,[135] los tojolabales, los tzotziles, los tzeltales[136] y los triquis (Bunzel: 1959, 274; García y Oseguera: 2001, 75; La Farge: 1947, 152; La Farge y Byers; 1931, 133; Ruz: 1983, 431; Vogt: 1969, 371-372; Guiteras Holmes: 1961a, 303, 306; Pitarch: 1996b, 79; García Alcaraz: 1973, 261). Para los zoques, aquello que une a la persona con su *nahualli* es una entidad calórica que recibe el mismo nombre que la entidad compañera: *jama* o *kojama* (Lisbona Guillén: 1998a, 22, 26). De modo semejante, el componente anímico que funge como puente entre el humano y su coesencia recibe, entre los mixtecos, el nombre de *tono* (Flanet: 1977, 110; 1982, 159). Los otomíes y los mochó atribuyen a la *sombra* o *aliento* —*ntâhi* "aliento" o el *sûti* "sombra", en otomí, y *caci:il* "sombra", en

134 El hecho de que se compartan el *tonalli* o la *sombra* no supone en realidad contradicción alguna, pues, como ya se ha dicho, ambos elementos forman parte de una misma entidad.

135 No obstante, cabe aclarar que, para los jacaltecos, el *nahual* suele estar de algún modo asociado a un aspecto calórico, pues un informante señaló que "era bueno que ese niño hubiera nacido en junio, pues en 'esa época el sol tenía tres caras' y el niño tendría un buen cargador del alma" (La Farge y Byers: 1931, 135).

136 Entre los tzeltales de Cancuc las cosas son un tanto más complejas, pues se supone que el individuo posee un *ch'ulel* interior y un *ch'ulel* exterior, un *lab* interior y un *lab* exterior. El *lab* exterior cuenta con un *ch'ulel* interior y un *ch'ulel* exterior y el *ch'ulel* exterior cuenta en su interior con un *lab*. De tal suerte que cada uno de los términos de la triada humano-*ch'ulel*-*lab* se encuentra igualmente unido a los demás.

mochó— el unir al hombre y su *nahualli* (Galinier: 1990, 429, 625-626; García Ruiz: 1987, 279). Entre los chinantecos, la entidad compartida es conocida como *jmï dz̨ï*, un componente anímico del que poseemos muy poca información (Bartolomé y Barabas: 1990, 192).[137] A esto todavía podemos añadir que, según Weitlaner (1977, 166), uno de sus informantes chinantecos sostenía que el *nahual* era la "suerte" de la persona, mientras que, de acuerdo con Tedlock (1982, 110), entre los quichés, el término *nawal* es usado con un sentido semejante al que posee *tonalli* entre los nahuas prehispánicos; es decir, como una entidad ligada al destino y signo determinados por la fecha de nacimiento de las personas.

Así pues, podemos ver que, aunque las características de las entidades anímicas compartidas pueden ser variables, en casi todos los casos se trata de ese mismo elemento que se desprende del cuerpo durante el sueño —mayoritariamente, el ánima-corazón.

Una vez explicado el lazo existente entre el individuo y su *nahualli*, podemos comprender mejor por qué la ingestión de una parte del *nahualli* —la sangre, el corazón, la carne, los huesos o la piel—, el hecho de cubrirse con su cuero o bañarse con su caldo y sus cenizas salvan de la muerte a quienes han perdido a su coesencia. De igual manera, si consideramos que la fuerza del *tonalli* —u otra entidad anímica— es compartida con el *nahualli*, la muerte de este último implicaría también la falta de una cantidad considerable de fuerza vital y, en consecuencia, la muerte del individuo. Cuando aquel que carece de *nahualli* ingiere —o entra en contacto con— una parte de su *nahualli*, recupera al menos una porción del elemento perdido, lo cual le permitirá subsistir algún tiempo. Si, por el contrario, un individuo llega a consumir la totalidad de su propio *nahualli*, será dotado de un excedente de fuerza vital. Es esta abundancia de "fuerza" que es empleada por uno de los informantes de Chamoux (1989, 306) para caracterizar al hombre-*nahualli:* "un *nahualli* es un hombre que se convierte en animal. Tiene mucha fuerza". Y es esta misma fuerza la que, metafóricamente representada por el fuego, da la forma de bolas incandescentes o estrellas fugaces a algunos de los *nanahualtin* más poderosos. La ingestión del *nahualli* es considerada en ocasiones como un medio para aumentar el número de formas en que es posible encarnar. Al respecto, un habitante de la Sierra Norte de Puebla indicó a Buchler (1980, 7): "Yo sé que ellos [los hombres-*nahualli*] pueden comer sus propios animales-*nagual* y así pueden transformarse en animales diferentes". No obstante es preciso señalar que, lejos de tratarse de una idea común a todos los pueblos

[137] *Jmi dsi* "espíritu, alma, vida, dar vida", *dsi* "aire" (Merrifield y Anderson: 1999; Rupp y Rupp: 1996, 381).

mesoamericanos, este tipo de creencias se restringe a un área cultural específica. Un contraejemplo es, por cierto, el del nahualismo de los nahuas de Guerrero, para los cuales la posesión de una cierta entidad compañera parece implicar, en ocasiones, tabúes alimentarios. Un informante afirma: "como uno no se puede comer a sí mismo, él no come conejo nunca" (Goloubinoff: 1994, 596).

El hecho de compartir el *tonalli* —u otra entidad anímica— con el *nahualli* se hace evidente durante el sueño. Como ya lo han señalado diversos autores (Sandstrom: 1991, 258; Álvarez Heydenreich: 1987, 101; Sánchez Díaz: 1978, 221; Knab: 1984, 411), es común que en el pensamiento náhuatl se suponga que, durante el sueño, el *tonalli* abandona el cuerpo humano para pasearse libremente.[138] Los sueños no serían así más que las experiencias del *tonalli* durante la noche. En la opinión de Lupo (2001, 359), Signorini y Lupo (1989, 69) y Zamora Islas (1988, 82-83), algunas poblaciones nahuas de la Sierra Norte de Puebla consideran que, cuando la *sombra* o el *tonalli* abandonan el cuerpo, éstos se transfieren a la entidad compañera, y es precisamente de dicha incorporación que provienen los sueños en que uno vuela o nada bajo el agua. De hecho, un relato compilado por el Taller de Tradición Oral del CEPEC (1994, 260) indica a propósito de un terapeuta náhuatl: "Él sabía muy bien que su *sombra* se transformaba en tigre" durante el sueño.

Encontramos creencias semejantes en otros pueblos mesoamericanos: Vogt (1969, 372) Köhler (1995, 132), Tranfo (1979, 196) y Lipp (1991, 40) señalan que, según las creencias tzotziles, huaves y mixes, un individuo puede aprender la identidad de la coesencia a través del sueño. Guiteras Holmes (1961a, 302) afirma que "todos los pedranos indican que las experiencias oníricas están asociadas al *wayhel*, y los sueños son interpretados siguiendo esta creencia". Galinier (1990, 206; 1997, 118) dice que, para los otomíes, el sueño es el discurso del *nahual*. Por último, Hermitte (1970a, 377) y Pitt-Rivers (1970, 190) señalan que, en el pensamiento tzeltal, el hombre y su *nahual* no entran en contacto más que durante el periodo onírico, cuando el *ch'ulel* sale del cuerpo para trasladarse a la entidad compañera y animarla en un mundo poblado por seres sobrenaturales.

En fin, es en razón de concepciones semejantes que Chamoux (1989, 307) se atreve a decir que, para los nahuas de Huachinango, "el *nahualli* es de hecho la fase no-humana y nocturna de cada persona".[139]

138 Según Gallardo Arias (2000, 85), Wisdom (1961, 453) y Pitarch (1996b, 50), existen creencias semejantes entre los teenek de San Luis Potosí, los chortis de Guatemala y los tzeltales de Chiapas.

139 Guiteras Holmes (1961a, 299) aclara que, aun si no todas las coesencias tzotziles son animales nocturnos, éstas siempre están asociadas a la oscuridad y la noche.

Ahora, si es un ánima la que une al hombre con su *nahualli* y la que se desprende durante el sueño para penetrar en la entidad compañera, ¿qué sucede con quienes logran sobrevivir a la pérdida del *nahualli*? ¿Acaso dejan de soñar? O ¿son ellos quienes sueñan en sus almas desnudas, expuestos a un mayor número de peligros? En el caso inverso, cuando el *nahualli* sobrevive a la muerte del humano ¿qué es lo que le permite sobrevivir si ya ha perdido el ánima que compartía con el hombre? ¿Acaso tiene otras? Lamentablemente, estas preguntas quedan de momento sin resolver.

Algunos investigadores contemporáneos, como Villa Rojas (1963, 244), Gossen (1975, 45), McKeever Furst (1998) y Lupo (2001, 357), han visto al *nahualli* como un *alma* o *entidad anímica*. Según el *Pequeño Larousse Ilustrado* (2000), el *alma* es "un principio espiritual que informa el cuerpo humano y, con él, constituye la esencia del hombre". Como "principio espiritual", se trata idealmente de un elemento inmaterial y raramente perceptible —de ahí que *alma* derive del latín *anĭma* "aliento"—. El *Diccionario teológico* de Bouyer (2002, 49) declara: "se entiende por alma el principio inmaterial sin el cual parece imposible explicar los diversos movimientos y el comportamiento de los seres vivos en general, y el pensamiento del ser humano en particular". En el mismo sentido la *Encyclopedia of Religions* (Rivière: 1987, v. 13, 426) indica que un *alma* es "un poder inmanente, un principio vital, un dinamismo individualizado". Para abreviar, un *alma* es, al mismo tiempo, un elemento que interviene en las funciones vitales y un componente que se liga estrechamente al carácter de la cosa a la que pertenece.

Hemos visto que, efectivamente, el *nahualli* está ligado tanto al carácter y el temperamento como a la vitalidad y la vida de los personajes. Sin embargo, también hemos dicho que éste no es indispensable para la supervivencia más que para quienes tienen uno y que, en algunos casos, hombre y coesencia pueden vivir en ausencia del otro —sobre todo, después de la muerte de uno de ellos—.[140] De modo que, si el *nahualli* fuera considerado como un *alma*, tendríamos que imaginarlo como el más atípico de los ejemplares, pues, además de tratarse de una entidad exterior y perfectamente tangible, estaríamos hablando de un *alma* que comparte otra *alma* con el ser humano. Así pues, si consideramos que *alma* es una herramienta conceptual que utilizamos para describir y explicar el pensamiento indígena y que el concepto en cuestión no necesariamente tiene un equi-

[140] Como ya se ha señalado, la vida de quienes poseen más de una coesencia sólo se ve amenazada cuando muere el último o el principal de ellos.

valente en las sociedades tratadas ¿por qué tendríamos que utilizar esta herramienta para describir un elemento que se aleja tanto de las definiciones de base?[141] En consecuencia, si tomamos en consideración que, según el principio de la *Navaja de Occam*, la explicación más simple tiende a ser la más correcta, tenderíamos más bien a pensar al *nahualli* como otro cuerpo, lo cual además es coherente con el hecho de que los huaves de Oaxaca llamen a la coesencia *ombas*, "cuerpo".

En lo tocante a si el *nahualli* forma parte de la misma categoría que las *ánimas* anteriormente mencionadas —corazón, calor y sombra/aliento—, yo me inclinaría a pensar que no, pues, así como en ciertos grupos indígenas se suele pensar que algunas personas están desprovistas de *nahualli*, no hemos encontrado ningún caso mesoamericano en que se suponga que algunos individuos están dotados de una determinada entidad anímica y otros no.[142]

Es cierto que los tzeltales contemporáneos de Cancuc consideran al *lab* —uno de los equivalentes mayas del *nahualli*— como un tipo de *ch'ulel*, siendo c*h'ulel* una noción que, en cierto modo, sería análoga a nuestro concepto de *alma* y que agrupa a una serie de entidades consideradas como ligadas al desarrollo del individuo. Sin embargo, el concepto tzeltal de *lab* posee una característica que se encuentra ausente en la mayoría de los nahualismos mesoamericanos: su carácter a la vez material e inmaterial, interno y externo. A mi parecer, es gracias a dicha naturaleza sutil que los indígenas sitúan al *lab* entre los *ch'ulel*. En todo caso, resulta claro que el náhuatl se encuentra del todo desprovisto de un concepto equivalente a *ch'ulel*; existen nociones que, a nuestro parecer, coinciden con nuestro concepto de *alma*, mas no hemos podido encontrar ninguna categoría indígena que los agrupe a todos dentro de una misma clase.

Un problema que quedaría por resolver es el de determinar si el *nahualli* puede ser efectivamente considerado como una *parte*, *doble* o *alter ego* del sujeto, pues, aunque el uso de tales conceptos es frecuente, éste supone varias contradicciones. Si se trata de una *parte* del sujeto, ¿cómo se explica que éste pueda sobrevivir a su muerte y transferirse a un individuo distinto? Y, si fuera parte de la persona, ¿qué relación establece el *nahual* con el grupo al que se liga? No contamos con muchos datos al respecto, pero, al menos, sabemos que, entre los len-

[141] Esto sin mencionar las desventajas mencionadas, en torno a dicho término, en la *Introducción a la antropovisión mesoamericana*.

[142] Sabemos que, en la creencia odham, la gente común posee una entidad anímica y los especialistas rituales dos. La cuestión aquí sería determinar si se trata de un ánima diferente o de la simple duplicación del mismo elemento de que están dotados los demás (Fontana: 1989, 307-311).

cas de Honduras, "todos los informantes dijeron que el nagual es un ser distinto de su dueño" (Chapman: 1985, 213).[143] Si lo tratamos como *doble* o *alter ego*, entonces nos topamos con el problema de que sus vidas y acciones no son necesariamente simétricas; ello sin mencionar que los daños sufridos por el uno son pocas veces proporcionales a los que repercuten en el otro. La lógica nos dice que se trata de seres diferentes que se encuentran estrechamente unidos por el hecho de compartir un *ánima*. El conflicto se nos presenta cuando notamos que, en el discurso indígena, se dice que el *nahualli* es la persona.

EL SUEÑO, LA ENTIDAD COMPAÑERA Y LA TRANSFORMACIÓN DEL HOMBRE-*NAHUALLI*

Antes de explicar el modo en que el hombre-*nahualli* hacía uso de su ánima —*tonalli* o *sombra* entre los nahuas— para adquirir una figura diferente de la suya, parece necesario hacer un paréntesis para explicar cuál era la forma adquirida por el especialista ritual durante su transformación.

Como vemos en la tabla 10 (dispuesta al final del capítulo), para los mesoamericanos contemporáneos, la forma adoptada por el hombre-*nahualli* puede ser extremadamente variable. A veces toman la forma de sus entidades compañeras, en otros casos se transforman en animales específicos y, con menor frecuencia, toman la apariencia de "cualquier animal". Sin embargo, los datos disponibles sobre la época prehispánica parecen ser más precisos al respecto.

Sabemos gracias a los *Augurios y abusiones* de Sahagún (1969b, 50-51) que los gigantes "son el *nahualli*, la transformación [*inecuepaliz̨*] del Señor de Todo, del *tlacatecolotl* Tezcatlipoca que bajo esta forma se burlaba de la gente". La frase "el hombre búho es aquel que se convierte en algo, es poseedor de *nahualli*" (*cf:* x, 31-32) parece asociar la capacidad de cambiar de forma al hecho de tener un *nahualli*. Y, siguiendo el mismo orden de ideas, un siglo más tarde, Ruiz de Alarcón (1984, 48) declaró: "*nahualli* dirá rebozado, o disfrazado debajo de la apariencia del tal animal, como ellos comúnmente lo creen". En lo concerniente a los mayas yucatecos, Ciudad Real (1995, 746) define al *uaay* de la manera siguiente: "familiar que tienen los nigrománticos, brujos o hechiceros, que es algún animal, que por pacto que hacen con el demonio se convierten fantásticamente en él". Fuentes y Guzmán (1882, II, 45) señala sobre los quichés que, "convirtiéndose el indio en la cosa que representaba el nombre de su *nagual*, fuese sensitiva o insensible,

[143] Así se trataría de una suerte de personalidad difusa en la que no sólo el *nahualli* actúa como una proyección de las cualidades individuales sino que tambien puede servir de puente en su trasmisión.

así tenía su defensa". Hablando de los indígenas chiapanecos del siglo XVII, Núñez de la Vega (1988, 757) dice que el diablo "los transforma en la figura de sus *naguales* propios: unos en la de tigre, león, toro, etcétera, otros en globos de fuego, rayo". Aparentemente, la entidad compañera era también la forma adoptada por los hombres-*nahualli* chiapanecos que participaron en la rebelión de Cancuc. Así, por ejemplo, se decía de una mujer llamada Sebastiana González "que tenía *nagual* que le hacía tomar figura de leona y disparar rayos" (AGI: *Guatemala* 295, exp. 7, f. 188v-191 en Viqueira: 1997, 144). En el mismo sentido, un muchacho del mismo poblado indicó ante la Inquisición que, "estando en dicho pueblo [de Cancuc], Pedro Hernández Joté, natural de Ocosingo, le enseñó a transformarse en ratón, dándole por *nagual* otro animal de la misma especie" (AGI: *Guatemala* 294, exp. 23, f. 807v-810v en *idem*, 135). Por último, en 1773, Arlegui (1851, 145) observó una creencia semejante entre los indios de la Sierra de Zacatecas: "si el *nagual* es oso, juzgan que se transforman en osos, si es caimán, en caimanes".

Cuando revisamos el vocabulario empleado en las fuentes antiguas para expresar la idea de transformación, podemos ver que uno de los verbos más usados en dicho contexto es *nahualtia*, una palabra que, además de querer decir "esconderse" o "cubrirse con algo", puede igualmente significar "hacerse *nahualli*". Paralelamente, entre los mayas yucatecos, una de las fórmulas empleadas para significar el hecho de actuar bajo una forma no-humana es *uayintah* "él se hace *uay*" (*Chilam Balam de Chumayel:* 1986, 84).

En cuanto al tipo de forma adquirida por el *nahualli* contemporáneo, podemos ver que, en los lugares en que las nociones de entidad compañera y hombre-*nahualli* coexisten, la forma tomada por el segundo es muchas veces la del primero. Tal es el caso de los nahuas de Guerrero (Goloubinoff: 1994, 584), del centro de Veracruz (Robe: 1971, 142), de la región de Huachinango (Chamoux: 1989, 309) y de las inmediaciones de Cuetzalan (Signorini y Lupo: 1989, 69).[144] Por el contrario, en las regiones en que la noción de coesencia ya no existe, el *nahualli* se convierte en una variedad de animales determinados en función del personaje. Sea cual sea el caso, no es común que un *nahualli* adopte la forma de cualquier animal o fenómeno natural, y, en ocasiones, aun si la creencia en la entidad compañera no se encuentra ya presente en una determinada región, la forma adoptada continúa siendo llamada *nahualli*. Así, por ejemplo, Román Mar-

144 En el sur de Veracruz se dice que los *nanahualtin* toman la apariencia de un jaguar o un ocelote, aunque en ocasiones la forma que asumen es la de su animal compañero (García de León: 1969, 287).

tínez (2003, comunicación personal) precisó, durante nuestra entrevista, que "el brujo se transforma en *nagual*. *Nagual* es el animal".[145]

Ahora, aunque nada indica que el hombre-*nahualli* prehispánico haya podido adoptar una forma distinta de la de sus *nanahualtin*, esto no quiere decir que el objeto de la transformación haya sido siempre la coesencia principal, sino que la diversidad de formas adoptadas por un solo individuo puede explicarse en función de la posesión de numerosas coesencias.

SUEÑO Y TRANSFORMACIÓN

Si revisamos las transformaciones presentadas por las fuentes antiguas, podemos observar en ellas cierta tendencia a tener lugar durante la tarde o la noche. En ocasiones, las fuentes no especifican el momento en que se produce la metamorfosis —como en el caso de Tzutzuma—, pero casi nunca se habla de cambios de forma específicamente diurnos.[146] Así, el *Códice florentino* (IV, 43) indica sobre el hombre-*nahualli* que "cuando caía la noche […] se convertía, tal vez, en guajolote, en ardilla o en perro". Una de las encantaciones compiladas por Alarcón reporta que los *temacpalitotique*[147] se transformaban en la noche; lo mismo ocurre con la mujer-*nahualli* que, convertida en murciélago, se dedicaba a molestar a los sacerdotes (Ruiz de Alarcón: 1984, 77-79, 44). El autor (*ibidem*, 46) no especifica a qué hora del día los *texoxmi*, *teyollocuani* y *tetlachihuiani* de su relato se metamorfoseaban en búhos, mas el hecho de que se trate de aves nocturnas pudiera darnos alguna idea. Cuando presenta aquel discurso en que el *tlamacaẓqui* prevenía al penitente contra el posible encuentro con hombres-*nahualli* bajo la forma de animales, se especifica que "siempre esta estación se hacía de noche" (*ibidem*, 55). En un proceso del siglo XVII se hace referencia a un brujo-jaguar de Meztitlan que fue a molestar a otros indios mientras dormían (AGN: *Inquisición*, 1624, 303.64, 69r). Por último, podemos mencionar que, en uno de los procesos

145 López Ávila (1984, 53-55) presenta un relato particularmente ilustrativo sobre la forma adoptada durante la transformación. En este caso no se trata de hombres-*nahualli*, sino de dos pastores —uno gentil y el otro maléfico— que, viéndose transformados por una montaña, uno en lobo y el otro en niño, descubren la naturaleza de la transformación: "el Xaltepetl, como montaña transformadora o rejuvenecedora de cada persona según su comportamiento en el libro de la vida". Esto muestra que la apariencia tomada depende de aquello que cada individuo es o se ha vuelto.

146 Las metamorfosis de los dioses en tiempos míticos se desarrollan, la mayoría de las veces, en una aparente situación atemporal.

147 Una suerte de brujo-ladrón que, como se verá adelante, está íntimamente asociada a ciertas clases de hombre-*nahualli*.

presentados por Aramoni Calderón (1992, 189; AHDCH: 1685, f. 21), se dice explícitamente que es durante la noche cuando el hombre-*nahualli*, Antonio de Ovando, va a espiar a su enemigo bajo la forma de su coesencia.

Aparentemente, la transformación del hombre-*nahualli* contemporáneo se encuentra igualmente ligada a la noche. Vélez Cervantes (1996, 36), Barrios (1949-57, 59-60), Fábregas Puig (1998, 188-189), García de León (1967, 277), Jurado (1986, 43), Robe (1971, 143, 145), Madsen (1970, 193), Münch (1994, 172-173) y Buchler (1980, 4-8) son algunos de los autores que aluden a transformaciones nocturnas.[148] Así, en algunas comunidades nahuas, otomíes, huaves, tzeltales y mestizas se dice explícitamente que el *nahualli* sólo puede tomar su forma no-humana durante la noche, de suerte que, si llegara a ser capturado bajo la forma de su coesencia y no lograra liberarse antes del amanecer, su muerte sería inminente (Fábregas Puig: 1969, 101; Lagarriaga: 1993, 278; Goloubinoff: 1994, 608; Tranfo: 1974, 237; 1979, 192; Nash: 1960, 123).

Aparentemente, el cambio de forma en la noche no era exclusivo de los hombres-*nahualli*, pues, al menos, ciertas deidades se manifestaban igualmente sobre la tierra bajo formas específicamente nocturnas. En *L'Histoyre du Mechique* (1965, 112) se comenta: "decían también que Tezcatlipoca se aparecía en figura de mono y hablaba por las espaldas. Otras veces, en figura de ave que golpeando con las alas, hacía gran ruido y despertaba a los que dormían cuando él quería hablarles". Los informantes de Sahagún (*CF:* I, 3; *HG:* 1956, I, 33) dicen sobre Cihuacoatl que, "por la noche, ella caminaba [sobre la tierra] lamentándose y llorando".[149] La *Relación de Huaxtepeque* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI:* 1986, II, 203) indica que una deidad llamada Matac Suchil (Matlacxochitl 10-Flor) "tenía por *tequio* venir a tiempos de noche por las calles", y que a Quilaztli "la oían llorar cada noche por las calles, y se volvía a su *cue*. Y no sabían porque lloraba, mas de que lo veían como viento, y que llevaba la boca grande y que echaba fuego por ella y los ojos muy grandes" (*idem*). Según Ragot (2000a, 161; *CF:* VIII, 27-28; *Códice magliabechiano:* 1970, plano 76; *Códice Tudela:* 1980, plano 46), al caer la noche, las mujeres muertas en parto, *cihuateteo*, se manifestaban como espectros semidescarnados llamados *tzitzimime*, mientras que, de

148 Nutini y Forbes (1987, 331) dicen que los *nanahualtin* de Tlaxcala actúan generalmente de noche. La única mención de transformaciones explícitamente diurnas que pude encontrar figura en el texto de Montoya Briones (1964, 175) y se refiere a un niño que se metamorfoseaba en la escuela.

149 Lo cual la acerca sugerentemente a la imagen de la Llorona o Cihuateyugo de los pueblos nahuas y mestizos contemporáneos.

acuerdo con el *Códice florentino* (III, 47; Graulich: 1987, 256), los guerreros muertos en combate se convertían en aves por la tarde.

En el texto de Cristóbal del Castillo (1991, 151), Huitzil cuenta poco antes de morir:

> Y ayer, anteayer a media noche, me vinieron a tomar con ellos [los dioses], me llevaron a lo alto de la sierra, sobre el Huei Colhua. Y sólo me hicieron volar, fui en forma de águila, y entonces allá me llevaron, donde están reunidos todos los dioses nuestros señores. [Y son] muy temibles, muy espantosos: como se presentan es a la manera de grandes fieras, *tzitzimime*, ocelotes, grandes serpientes ponzoñosas, y algunos como murciélagos o seres alados.

Por último, es también de noche cuando los *nanahualtin* fantasmagóricos de Tezcatlipoca caminaban sobre la tierra asustando a las personas (*cf:* V, 117). En ocasiones, un hombre valiente llegaba a desafiarlo y, tras un combate cuerpo a cuerpo, lograba arrancarle el corazón a una de tales entidades diciéndole: "—*Tal vez pronto va a amanecer*. Respondía: —*Déjame, que me haces mal. Te daré lo que quiera tu corazón*".[150] Así pues, parece ser que, cuando menos, algunas de tales entidades se limitaban al periodo nocturno. Ignoramos si todas ellas eran igualmente consideradas como *nanahualtin*, mas resulta claro que su función es semejante. Se trata de seres que representan a las deidades y sus características personales.

Así, podemos constatar que las entidades compañeras, tanto de los hombres-*nahualli* como de los dioses, tienden a manifestarse preferentemente en la noche.

A decir verdad, sabemos muy poco sobre las transformaciones de los hombres-*nahualli* mexicas. Sin embargo, algunos autores modernos han encontrado informaciones particularmente reveladoras en un par de procesos inquisitoriales oaxaqueños (Zilberman: 1966, 114, 119; López Austin: 1996, I, 425; Alcina Franch: 1993, 85-86). En ellos, un indígena llamado Sebastián del Río afirma que "se vuelve rayo una vez en tiempo de aguas cada año; y que vuela transformado en gavilán unas veces y en zopilote otras; y que esto lo hace quedándose dormido y como en sueños".[151] Entre tanto, el otro acusado afirmaba que, cuando se

[150] Los *Anales de Cuauhtitlan* (1945, 25) dicen de la diosa de los xaltocamecas "que salía del agua y se les aparecía: se llama Acpaxapo; es una gran culebra; su rostro de mujer; y su cabello entramado igual al de las mujeres […]. Les anunciaba y les decía lo que había de acontecer". Desgraciadamente, no se especifica si esto tenía lugar por la noche.

[151] Siendo que ciertos pueblos contemporáneos de la región —como los mixes, los zoques, los popolocas y los cuitlatecos— asocian los *nanahualtin* a los rayos, es posible que en este texto dicho

transformaba "dejaba su cuerpo" (AGI: *Méx* 882, cuaderno 16, f. 148v, 554r en Alcina: 1993). Esto nos sugiere que aquello a lo que las fuentes antiguas denominan "transformación" no era una metamorfosis física sino el desplazamiento de la subjetividad humana a las entidades compañeras durante el sueño.

Aparentemente, este tipo de creencias existía igualmente en otras regiones de Mesoamérica. En un proceso inquisitorial (AGN: *Inquisición*, 1621, v. 486, s/n, 404), una indígena de Querétaro afirmó de una mestiza de nombre Juana que "se convertía en perro y salía a la calle por la puerta sin abrirla. Y que ella, la india Beatriz la veía desde donde estaba acostada, pero ésta la veía de cerca y no la veía venir. Y a la mañana, la hallaba en el aposentillo en que la dicha Juana vivía". Un militar llamado José de Portal Artadia contó "que gobernando la Provincia de Nicaragua le sucedió con un indio que tomaba la forma de león, y que habiendo acaecido esto en su presencia, tuvo todo un día atado a una cadena al león, y yendo a la casa del indio le halló transportado y como muerto" (Fuentes y Guzmán: 1882, 45). Por último tenemos que, en el siglo XVII, Margil (1988, 259) describió de manera explícita el procedimiento empleado por los *nanahualtin* de Guatemala para su metamorfosis:

> Arte de volverse animales. Esto consistía en palabras y cuatro vueltas [...]. Daba el indio cuatro vueltas y veía que por la boca le salía el tigre, león o animal que quería volverse, y su cuerpo quedaba como soñando y sin sentidos [...]. Y cuando hurtaba gallinas u otra cosa, sentía que venía su *nagual* y él entendía que era su alma y entonces volvía en sí y hallaba a sus pies la gallina, como que su alma la hubiera traído.[152]

Así podemos ver que, además de que la acción se realiza como en sueños, en este caso, el indígena cree comprender que es "su alma" la que interviene en el cambio de forma. Es como si fuera el *alma* bajo una forma animal la que actuaba.

La creencia en cambios de forma durante el sueño es también visible en los diccionarios antiguos de maya yucateco. El *Calepino de Motul* (Ciudad Real: 1995, 2143) y el *Vocabulario de Mayathan* (1993, 87) traducen "brujo que toma figura de tigre: *ah uaay balam*", "brujo que toma figura de algún animal: *uaay*

término no designe a la forma adquirida, sino al concepto de coesencia-*nahualli* (Drucker, Escalante y Weitlaner: 1969, 575; Foster: 1969, 473).

152 Una creencia relativamente común en grupos mayas, pero bastante rara en el resto de Mesoamérica, es que los dobles habitan al mismo tiempo el interior y el exterior del cuerpo humano, pudiendo así abandonar el organismo por la boca (véanse Pitarch: 1996, 186; Batz: 1980, 108; Mendelson: 1965, 111).

ben" y "*uaaytan:* brujo, bruja o nigromántico que toma figura fantástica por arte del demonio" —justo el mismo binomio empleado para decir "él se hace *uaay*"—.[153] Todos estos términos derivan de una misma raíz *waay*, que quiere decir "sueño"; de suerte que la palabra empleada para expresar el cambio de forma sería la misma que la usada para decir "dormir" o "soñar". Es posible que una creencia semejante haya existido también entre los aztecas, pues, como lo señala López Austin (1989a, 165), el término *cochitlehualiẓtli*, traducido por Siméon como "sueño", significa literalmente "el hecho de levantarse cuando se está dormido" —*cochi*, "dormir", *tlehualiẓtli*, "el hecho de levantarse".

Entonces, si consideramos que, para los nahuas, el ánima compartida por el individuo y su *nahualli* eran justamente el *tonalli* —incluida su contraparte etérea y oscura— y que, como hemos visto, para el hombre-*nagual,* "su transformación se volvía su *nahualli*" (*cf:* IV, 41-43), podemos concluir que aquello a lo que las fuentes antiguas llaman la "transformación" no era más que el hecho de poder controlar las deambulaciones de su entidad compañera durante los sueños por medio de la transferencia del *tonalli* humano al cuerpo de su coesencia. En otras palabras, la "transformación" del *nahualli* es un acto que no implica ninguna modificación corporal.[154] Hoy en día encontramos la creencia en la adopción de la forma del *nahualli* durante el sueño entre los nahuas de Morelos, Guerrero, la Huasteca Hidalguense y la Sierra Norte de Puebla (Goloubinoff: 1994, 584; Álvarez Heydenreich: 1987, 199; Signorini y Lupo: 1989, 69; Refugio Miranda: 2002, comunicación personal).

Al respecto, podemos citar las palabras de un par de informantes:

> A ti nunca te vas a cambiar: en tu cuerpo estás Alejandro, a la hora que sea te pueden ver tus familiares: —*Ahí está durmiendo el Alejandro*. Pero tu espíritu es el que se cambia (Signorini y Lupo: *op. cit.*).

> Por ejemplo, cuando el *nahualli* viene representado por una víbora, por un *luis*, por un *toyo* un tecolote... Esos animales que uno puede alcanzar y matarlos, un sapo por ejemplo, puede traer la *sombra* del *nahualli* (Refugio Miranda: 2002, comunicación personal).

153 Según Hoppan (2004, comunicación personal), es probable que *tan* sea ese sufijo que a veces se usa para formar un sustantivo, lo que tal vez daría: "el que se hace *uaay*".

154 Rosenbaum (1983, 202) se equivoca al señalar que un aspecto fundamental del nagualismo es que la transformación en animal es resultado de una metamorfosis corporal y no —como en el caso del *tonal*— una manifestación del *alma* o *espíritu* del individuo en forma animal.

Tenemos concepciones semejantes entre los zoques, los huaves, los lencas, los tzeltales, los chontales y los tzotziles (Wonderly: 1946, 103; Tranfo: 1979, 191; Chapman, 1985, 214; Pitarch: 2000, 37; Carrasco: 1960, 110-111; Köhler: 1992, 94; 1995, 136). Al respecto, Köhler (1992, 94; 1995, 136) señala en lo referente a los tzotziles que:

> Ante mis repetidas preguntas sobre cómo se efectúa la transformación en animales o fenómenos naturales se me describió un caso de cómo un ser humano se transformaba en macho cabrío, pero, por lo demás mi pregunta no era comprendida. Después, poco a poco, fui aprendiendo que al actuar en forma extrahumana no precedía ninguna transformación. Durante la actuación como rayo, viento o ave de rapiña la persona correspondiente permanece en el ámbito de las vivencias de la vida cotidiana, *tasba balamil*, con su trabajo acostumbrado o durmiendo en su cama.

Así, podemos concluir que, del mismo modo en que las ánimas de las personas ordinarias se desplazan hacia sus coesencias durante el sueño, la "transformación" de los hombres-*nahualli* consiste en la utilización de su entidad anímica para manipular las deambulaciones de sus entidades compañeras durante la fase onírica. El ánima de todos los humanos se desplaza al *nahualli* durante el sueño (si es que lo tienen), pero sólo el hombre-*nahualli* es consciente de este fenómeno y es capaz de controlarlo.

El problema que aquí nos surge, y que de momento dejaremos sin resolver, es el de si las transformaciones nocturnas de las deidades se llevan a cabo del mismo modo que las de los hombres-*nahualli*. Y si éste es el caso ¿acaso duermen y sueñan los dioses?

EL MUNDO DE LOS *NANAHUALTIN*

Si partimos de la idea de que se trata de seres tangibles y materiales, debemos suponer que los *nanahualtin* ocupan un espacio físico distinto del abarcado por el cuerpo humano. Sin embargo, ésta es una información que no nos aporta ninguna fuente del siglo XVI. Las historias que narran el modo en que un individuo muere a causa del asesinato accidental de su coesencia parecen indicar que los *nanahualtin* viven en los espacios en que normalmente residen los otros animales de su especie. No obstante, en un proceso judicial de la región zoque se presenta información bastante diferente. Se trata de la declaración de un indígena, de apellido Pamplona, en que se afirma que, además de tener al demonio por *nagual*, poseía otro

> que es una culebra de cuatro narices (llamada en lengua: *mactusalquina*) y que la dicha culebra es su *nagual* desde que nació [...]. Y que la dicha culebra está en un paraje llamado Ipstec (que se mira de uno de los cerros de este pueblo) y en lengua quiere decir, "cerro de veinte cabezas", "veinte casas", que está muy distante de este pueblo (AHDCH: 1801, f. 4r; Aramoni Calderón: 1992, 239).[155]

En este caso, el *nahualli* se sitúa en una montaña particular, lejos de su propietario y el resto de los habitantes del poblado, lo cual parece ser un caso contrario a lo descrito por Alarcón en el relato de Simón Gómez, en el que el *nahualli* se ubica en un río cerca del lugar en que su contraparte humana se encuentra tejiendo.

En lo tocante al espacio en que moran las entidades compañeras contemporáneas, hemos podido encontrar cuatro diferentes tipos de creencias.

1. Los *nanahualtin* radican en el bosque o "monte" entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, los nahuas de Guerrero y algunos pueblos tzotziles (Goloubinoff: 1994, 588-589; Knab: 1984, 412; Köhler: 1995, 131; Guiteras Holmes: 1961a, 342). En lo referente a los mixes, Lipp (1991, 40) indica que las coesencias humanas "residen en el aire, en el océano, al interior de una caverna, sobre los peñascos, en los bosques montañosos, en los campos", según la especie a la que pertenecen: los *nanahualtin* peces viven en el océano, las aves en el aire, etcétera. En todos los casos, el común denominador es que los *naguales* habitan los sitios que normalmente ocupan los animales de su misma especie.[156]

2. Una de las concepciones más comunes es que los *nanahualtin* se localizan, bajo el cuidado de ciertas deidades, en una montaña particularmente ligada a la identidad comunitaria. Tal es la creencia de los otomíes, los tzotziles, los tzeltales, los quichés, los mixes, los mixtecos, los totonacos, los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, los chinantecos y los zoques (Galinier: 1990, 480, 553; 1979, 430, 434; Dow: 1986, 62; Vogt: 1966, 115; 1969, 371; Laughlin: 1966, 396; Silver: 1966, 462; Laughlin y Karasik: 1988, 66; Linn: 1989, 256; Holland: 1961, 170;

155 Aparentemente esta creencia se conservó intacta hasta la primera mitad del siglo XX, pues, según Wonderly (1946, 98), entre los zoques, se dice que los *naguales* viven o trabajan como empleados en uno de los *Ipst Ak*, un sitio en las montañas al que los indígenas llegan en sueños.

156 Los nahuas de Guerrero y la Sierra de Puebla suelen suponer que el emplazamiento de las coesencias no es absolutamente fijo, sino que los desplazamientos humanos tienen su correspondiente en los movimientos del doble. Al mismo tiempo, cabe señalar que en la sierra poblana existen tanto quienes sitúan a todas las entidades compañeras en el bosque como quienes los localizan en los diferentes ámbitos a los que corresponden, incluido el interior del pueblo cuando se trata de animales domésticos (véase Duquesnoy: 2001, 451).

1963a, 264; Hermitte: 1970a, 373, 378-379, 196-197; Bunzel: 1952, 275 en Hermitte: 1970a, 384; Hoogshagen: 1994a, 380; Flanet: 1977, 119-120, 114; 1982, 165; Ichon: 1969, 178; Signorini y Lupo: 1989, 67; Zamora Islas: 1988, 82; Oliveras de Ita: 2007, comunicación oral; Wonderly: 1946, 98).[157]

3. Según Moscoso Pastrana (1991, 43), las entidades compañeras chamulas habitan en un "inframundo" no descrito ni nombrado. Gossen (1975, 451) indica que los tzotziles de la misma región localizan de manera simultánea a los *nanahualtin* en dos lugares diferentes: el aspecto infantil del *čanul* habita en una montaña "sagrada" llamada Tzontevitz, mientras que su aspecto adulto mora en el tercer nivel del cielo. Por último, el Taller de Tradición Oral del CEPEC y Beaucage (1990-1991, 9) y Sánchez y Díaz (1978, 221) afirman que, en opinión de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla —y más particularmente los de San Miguel Tzinacapan— las coesencias de las personas están encerradas bajo tierra en el Talokan.

A nuestro parecer, los cuatro lugares en que se sitúan los *naguales* mesoamericanos —el cielo, la montaña, el bosque o monte y el inframundo— se encuentran igualmente asociados a concepciones semejantes al Tlalocan, pues, como sabemos, para los pueblos prehispánicos, este sitio era uno de los espacios donde moraban los muertos y se situaba al mismo tiempo en el cielo[158] y en la tierra.[159] Las montañas eran pensadas como moradas de los tlaloque[160] y las cuevas, como

157 Para los habitantes de Cancuc, es el *ch'ulel* quien radica en el interior de montañas, llamadas *chiibals*, localizadas en las cuatro esquinas del mundo. Cada uno de tales montes corresponde a uno de los linajes principales de la comunidad y representa una imagen reducida del Tlalocan; contiene campos de maíz, fuentes de agua, árboles frutales, dinero en moneda metálica, objetos metálicos, televisores, radios, etcétera (Pitarch: 1996b, 79; 2000, 34). Entre los chinantecos se supone que, a cambio de su protección, las comunidades, a través de sus curanderos, ofrendan regalos a los dueños y de estos pagos depende el bienestar de los humanos y sus animales compañeros (Oliveras de Ita: 2007, comunicación oral).

158 Tal como ya lo ha señalado Ragot (2000a, 131-32; Torquemada: 1975, III, 128), el Tlalocan se encuentra íntimamente ligado al cielo y la luna. De hecho, el *Códice Vaticanus A* (1964-66, 8-10, plano 11-12) menciona que el primer cielo era llamado *Tlalocanpanmetztli* "cielo del Tlalocan en la luna", ello sin mencionar que el astro selénico figura en distintos códices bajo la forma de un recipiente lleno de agua. Véanse por ejemplo *Códice Borgia* (1993, plano 18, 50, 55, 57, 58) y *Códice Nutall* (1975, plano 19).

159 "Tlalocan estaba en la tierra, todos sus elementos geográficos característicos, el agua, la montaña, la cueva se constituyeron, por cierto, a partir del cuerpo desmembrado de Tlalteotl, el monstruo terrestre" (Ragot: 2000a, 131; *Histoyre du Mechique:* 1905, 29).

160 Véanse *Códice florentino* (I, 47; II, 131 151), Durán (1984, I, 88), Torquemada (1986, II, 46).

entradas al paraíso de Tlaloc.[161] A ello podemos añadir que, de acuerdo con Holland (1961, 170), para los tzotziles, la montaña sagrada (donde habitan las coesencias de los hombres) es como el cielo porque en su concepción ambos poseen trece estratos. En lo que respecta al monte, el bosque u otros lugares deshabitados, podemos señalar que, al menos para los nahuas contemporáneos, el reino de las deidades de la tierra y la lluvia no es un mundo herméticamente cerrado sino que se extiende hasta los lugares desolados. Así, según Goloubinoff (1994, 576), entre los nahuas de Guerrero "casi todos concuerdan en reconocer que hay lugares en que el otro mundo es más perceptible: se trata, por ejemplo, de los cruces de caminos, los cementerios, las riveras del río, las fuentes de agua y los bordes del pueblo". Para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, "el Talokan es un mundo apartado. Está bajo la tierra, en los lugres deshabitados, en las montañas lejanas y las cuevas. Es decir, que es en tales sitios que se encuentra la entrada o salida al Talokan" (Duquesnoy: 2001, 371). Por último, los nahuas de Veracruz consideran que, al igual que un peñasco o una caverna, los sitios arqueológicos se encuentran sobre la tierra como pequeñas realidades o puertas al inframundo de la tierra y la lluvia conocidas bajo el nombre de "encantos" (Münch: 1994, 173, 176).

Al mismo tiempo, las oquedades naturales, el interior de las montañas, el Talokan y el bosque o monte constituyen el medio natural de los *nanahualtin*, en el cual se desarrollan de la misma manera que los otros animales de su especie. Entre los tzotziles y los pipiles (nahuas de Guatemala), se considera que son los animales comestibles y no las entidades compañeras de las personas quienes viven en el interior de las montañas (Köhler: 1995, 131; Schultze Jena, Menjivar y Prada: 1977, 41). En opinión de los nahuas de la montaña de Guerrero, no son sólo los *nanahualtin* quienes habitan en el interior de las elevaciones sino también grandes manadas de animales comunes que se multiplican y reproducen (Neff: 2001, 362). Al igual que las coesencias tzotziles, las bestias comunes pertenecen a las montañas, y, por tal motivo, se piden presas de caza al cerro. Si el Señor del Monte no quiere ofrecerlas al cazador, éste no podrá cazarlas (Guiteras Holmes: 1961a, 342). Conocemos también el relato de un hombre que siguiendo a un venado llega sin querer al Talokan (Reyes García y Dieter: 1990, 80-88). Tenemos una narración similar entre los mames, salvo que en este caso se especifica que en el interior de la montaña se encuentran animales salvajes viviendo como si

[161] Recordemos, por ejemplo que, según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1882, 86-67), aquel jorobado, ofrecido en sacrificio a Tlaloc por el señor de Chalco, logró penetrar el Tlalocan al ser encerrado en una cueva del Popocatepetl. Véase también Torquemada (1975, III, 364).

estuviesen domesticados; entre ellos, venados portando cencerros (Wagley: 1957, 188). Según los nahuas del sur de Veracruz, hoy en día ya no hay animales silvestre porque están bajo las montañas (Lazos y Paré: 2000, 68). Los *nanahualtin* de los nahuas de Guerrero tienen una madre animal (Goloubinoff: 1994, 589), mientras que, en un cuento procedente de la Sierra Norte de Puebla, el protagonista encuentra al *nagual* de su enemigo —el hombre rojo—, un jabalí, entre los animales de su especie (Segre: 1990, 436). Todo esto nos muestra que el *nahualli* ocupa los mismos espacios que los otros miembros de su clase, ya sea el Tlalocan, las oquedades naturales, los bosques, las montañas o su interior.

El hecho de que los *nanahualtin* habiten en el Tlalocan o el interior de la montaña pareciera contradecir la idea de que las personas comunes pueden encontrarlos y matarlos.

Sin embargo, de acuerdo con lo que señala Zamora Islas (1988, 82), en la Sierra Norte de Puebla se dice que "un animal puede escapar [de los Catorce Corrales], ya sea porque su doble humano ha enfermado de espanto […], o por la acción de un brujo".[162] Entre los tzotziles, es a causa de una transgresión a la norma moral que las deidades tradicionales pueden expulsar de su corral a la coesencia del pecador (Vogt: 1966, 116; 1969, 373; Silver: 1966, 463; Laughlin y Karasik: 1988, 67). Lo mismo sucede con los *lab* de los tzeltales de Cancuc, quienes también pueden ser expulsados de su hábitat si son empleados de manera incorrecta por sus contrapartes humanas (Figuerola: 2000, 17-18). En la creencia quiché, se supone que si no se ponen veladoras al Rayo, éste se enojará y enviará de cacería al *nahual* del individuo; dicha acción supone un gran peligro para el animal, pues se considera que, mientras permanezcan en el monte en compañía del Rayo, los *naguales* estarán seguros (Bunzel: 1952, 275 en Hermitte: 1970a, 384). Para los chatinos, es también la punición divina la que provoca la huida del *nagual*; este último se pierde en la montaña y la persona cae enferma (Greenberg: 1981, 96). Una creencia semejante es explicada con detalle por Lipp (1991, 40) en lo concerniente a los mixes:

> Durante la noche, [los *nahuales*] aparecen en el pueblo. Para dejar pruebas de su presencia hacen ruido o entran a beber un poco de agua a las casas. Estas apariciones nocturnas de los espíritus protectores de las personas indican la petición de ofrendas sacrificiales […]. No hacer ofrendas [a las deidades]

[162] Siguiendo este mismo orden de ideas, los tzeltales de Pinola creen que la coesencia de los especialistas rituales puede salir de la montaña para ir a "mirar en los corazones de las personas", mientras que el *nahual* de la gente común se limita a vagabundear en el monte (Hermitte: 1970a, 379).

> provoca la enfermedad y pesadillas pues deja al *nagual* de un individuo peligrosamente abandonado.[163]

Todo esto muestra que, así como las deidades de la montaña pueden ofrecer presas de caza a los hombres cuando los últimos tienen un comportamiento moralmente correcto,[164] también pueden dejar libre a su contraparte no-humana y convertirla en presa de caza si se comportan de manera inadecuada.

Es posible que, para los nahuas prehispánicos, el hábitat de los *nanahualtin* también haya sido la montaña —o montañas particulares— pues un texto antiguo nos dice: "*ioan qujtoa, ca in tepetl çan nahualca*", "y dicen que las montañas son sólo lugares de *nanahualtin*" (*cf:* XI, 247). Sin embargo, es necesario reconocer que el término *nahualca* puede también significar "lugar escondido", "lugar cubierto o de la cobertura" o "lugar disfrazado o del disfraz". Otro indicio de la existencia de este tipo de creencias entre los mexica es el hecho de que, en la historia de Huitzil, es en la cima de una montaña —el Huey Colhua— que el personaje se encuentra con los dioses figurados por animales y *tz̨itz̨imime*.

Es también probable que se encontraran ideas semejantes entre los mayas del clásico, pues Calvin (1994, 868-883) encuentra que en muchos de los textos en los que se presenta el glifo *way* aparece el superfijo *na* o *nal* "lugar". Analizando los signos epigráficos que se asocian a estos elementos, trata de definir cuáles son los "lugares" de los *way ob*, que, en la mayoría de los casos, significan, al mismo tiempo, a espacios míticos y a sitios asociados a linajes en el poder. Entre los lugares mencionados destacan No ho chan "El lugar de 5-Cielo" —espacio mítico en que Jaguar Remero y Mantaraya Remera plantaron "las tres piedras de la creación"—, Akot ch'ul nal "El lugar de la danza", Chatan "El lugar de la ceguera", Mutul, glifo-emblema de Tikal, Chan "Lugar del cielo" o "Serpiente", Ox tun "El lugar de las tres piedras". Todo esto puede complementarse por el hecho de que, en la iconografía, las figuras de *way ob* aparecen muchas veces acompañadas de objetos que se encuentran en tumbas, lo que podría indicarnos que, de algún modo, se encuentran asociados al inframundo.

163 La ofrenda se llama *kopgišpi*, "en beneficio de la montaña".

164 Taller de Tradición Oral y Beaucage (1990-1991, 9), Montoya Briones (1968, 22), Weitlaner y Castro (1973, 210-211), Lumholtz (1981, II, 40) y Carson y Eachus (1978, 44) son algunos de los autores que muestran que las faltas al código moral indígena —por parte del cazador o su familia— suelen implicar la pérdida de la suerte en la caza. Véanse La Farge y Byers (1931, 132), Lazos y Paré (2000, 65), Williams García (1961, 37), Lipp (1991, 30) y Schultze Jena (1947, 54) para mayores datos sobre ritos de caza.

Según el Taller de Tradición Oral del CEPEC y Beaucage (1990-1991, 9) y Sánchez y Díaz (1978, 221), los nahuas de la Sierra Norte de Puebla consideran que son Tlalocanca y los buenos tlaloque quienes se ocupan de cuidar a las entidades compañeras de las personas. Para la misma región, Knab (1991, 46-47, 55) señala como patrón de los *nanahualtin* individuales a Yolcatagat "el señor de los animales", quien guarda a los animales compañeros en el interior de corrales localizados en distintas partes del inframundo. En el caso de las coesencias acuáticas, dicha responsabilidad recae sobre los habitantes de Apan, una de las regiones del Talokan. En el mismo orden de ideas, son el Señor del Monte, el Dueño de los Animales del Monte —al que, por cierto, se accede por una cueva—, Chaneque y el Rayo quienes velan por el bienestar de los *naguales* chatinos, chinantecos, mixtecos, quichés y tzeltales (Bartolomé y Barabas: 1973, 117; Moreno Moncayo: 2005, 116; Flanet: 1977, 114; Tedlock: 1982, 162; Hermitte: 1970a, 380-384).[165] Es posible que para los tzutuhiles de Atitlan, sea Ri Laj Mam, su dios patrono, quien funge como protector de las entidades compañeras, pues éste suele ser llamado "padre de los *nawales*", el "mero mero *nawal*", "principal de los *nawales*", "*nawal* antiguo", "árbol *nawal*", "gran abuelo-abuela *nawal*" (Vallejo Reyna: 2001, 148).

Los lacandones consideran que el aspecto humano de la persona corresponde a Hachakyum, el Señor de la Vida, y el aspecto animal a Kisin, el Señor de la Muerte (Bruce: 1975, 23). Según los otomíes, los *nanahualtin* son cuidados y gobernados por una deidad llamada El Diablo o Mu Xan doho "El Señor del Mundo" (Galinier: 1979, 434; Dow: 1986, 62). A pesar de esta aparente contradicción, cabe aclarar que bajo la influencia del cristianismo, el diablo y el Señor del Mundo terminaron por confundirse e identificarse, pues, al igual que el Señor del Mundo, el diablo otomí es pensado como un dueño de la abundancia que distribuye sus riquezas con aquellos que hacen un pacto con él en las profundidades de las montañas. El diablo es también conocido como *šihta t'ehe* "ancestro de la montaña", *šihta tšibo* "ancestro chivo" o *Mb ti šimhoi* "Señor de la riqueza y el universo"; *šimhoi* se forma sobre *ši-hmû-hoi* "piel de la deidad terrestre" o "deidad terrestre podrida", es decir, fértil (Galinier: 1990, 353, 306, 562, 659).

Entre los chamulas, es san Jerónimo —llamado Totic Balam "Nuestro Padre Jaguar"— quien actúa como guardián de las entidades compañeras (Gossen:

165 Una excepción notable es comentada por Köhler (1995, 131) sobre los tzotziles, pues, en su opinión, los *naguales*, a diferencia de los animales ordinarios, no se encuentran sujetos a ninguna deidad.

1975, 15).[166] Para los nahuas de Guerrero, es a san Marcos a quien se atribuye el ser jefe y guardián de los *nahuales* (Goloubinnoff: 1994, 589). Los dos santos comparten su asociación a grandes felinos.[167] En el *Códice florentino* (XI, 1) se define al jaguar como "*in tlatocauh in iolqueh*", lo que significa "es el señor de los animales". En el *Códice telleriano remensis* (en *Anotaciones…:* 1995) se asocia el jaguar a la tierra al decir "pónenle este nombre de tiguere a la tierra por ser el tiguere el animal más bravo". Una de las deidades que se encuentran más estrechamente ligadas al jaguar es Tepeyollotl,[168] de quien se dice en el mismo códice (1995, 259, plano 9v): "Tepeyollotl significa señor de los animales", lo cual, aun si constituye una interpretación errónea —Tepeyollotl significa "Corazón del Cerro"—, liga a tal divinidad con el dominio de los animales. Por otro lado, parece ser que esta última deidad se encuentra igualmente asociada a las deidades de la tierra y la lluvia, pues, además de que en ocasiones Corazón del Cerro porta atributos de Tlaloc (Seler: 1963, I, 73-76),[169] los nahuas contemporáneos de la

166 Según Linn (1989, 256), san Jerónimo no es el único señor de los *nanahualtin*, sino que lo acompañan en sus funciones Nuestro Padre, las deidades telúricas y los santos patronos de los barrios.

167 Como lo muestra Báez Jorge (1998), los indígenas mesoamericanos han asociado a los animales representados en las imágenes de santos cristianos con el concepto de *nahualli* desde el inicio de la época colonial. Así, por ejemplo, el ex fraile irlandés Thomas Gage (1946, 217) declaraba "mas porque ellos ven que pintan varios santos con animales cerca de ellos, como son san Jerónimo con un león, san Antonio con un puerco y otras bestias salvajes, santo Domingo con un perro, san Marcos con un toro y san Juan con un águila, se imaginan que aquellos santos eran de la misma opinión que ellos y que aquellos animales eran sus espíritus familiares, que se transformaban en sus figuras cuando vivían y que habían muerto al propio tiempo que ellos". Y es, muy posiblemente, a causa de esta clase de interpretaciones que en el 3er. Concilio Provincial Mexicano (1870; *La personalidad jurídica…:* 1963, 201) se ordenó que "en los retablos ni en las imágenes de bulto se pinten ni esculpan demonios, ni caballos, ni serpientes, ni culebras, ni el sol, ni la luna como se hace en las imágenes de san Bartolomé, santa Marta, Santiago, santa Margarita; porque aunque estos animales denotan las proezas de los santos, las maravillas y milagros que obraron por virtud sobrenatural, estos nuevamente convertidos no piensan así […]. Porque como sus antepasados adoraban estas criaturas y ven que adoramos las imágenes santas, deben de entender que hacemos adoración también a los dichos animales".

168 Se le ve vestido de jaguar en el *Códice Borgia* (1993, 60, 10, 63), el *Códice Laud* (1966, 13v), el C*ódice borbonicus* (1988, 3), el *Códice telleriano remensis* (1995, 4) y el *Códice Vaticanus A* (1964-66, 19).

169 Más específicamente es en la lámina 14 del *Códice Borgia* (1993, 64) que Tepeyollotl y Tlaloc comparten los atributos siguientes: la banda frontal, los pendientes en las orejas, el paño y la capa. Además, Olivier (1997, 114) señala que "el personaje que emerge de la mandíbula de un jaguar en el *Códice telleriano remensis* y el *Códice Vaticanus* 3738 está dotado de un tocado muy elaborado idéntico al del Tlaloc representado en el *Códice borbonicus*". En el *Códice vindobonensis* (1967, lám. XXV)

Sierra Norte de Puebla llaman al Talokan, Tepeyolo o Tepeyolomej (Aramoni Abbat: 1990, 177-178).

Así, si consideramos que dicha deidad se encuentra asociada al jaguar, la montaña y el dominio de los animales —como los otros señores de los *nahuales*—, es muy posible que, en la época prehispánica fueran Tepeyollotl y/o Tlaloc quienes actuaban como señores de las entidades compañeras.

NAHUALLI, EL SUEÑO Y EL INFRAMUNDO

Hemos visto a lo largo de este capítulo que el término maya para *nahual* está construido bajo la misma raíz que "soñar, dormir" y que su equivalente mixe significa "los de la noche". También dijimos que, al parecer de numerosos pueblos indígenas, la identidad del *nahualli* puede ser descubierta mientras se duerme y que los sueños en que se nada bajo el agua o se vuela suelen ser interpretados como indicios de la naturaleza de los propios *nanahualtin*. De hecho, se considera que, en el periodo onírico, el *tonalli*, o cualquier otra de las entidades anímicas que se posean, se desprende del cuerpo para pasearse libremente bajo la forma de la coesencia. Y es igualmente durante el sueño que los hombres-*nahualli* pueden tomar la forma de sus *nanahualtin* para actuar sobre su entorno natural, social y sobrenatural.

Todo esto nos conduce a interrogarnos sobre la concepción indígena del sueño y su relación con las actividades de los *nanahualtin*.

La noche, la muerte y la transformación

Como veremos con mayor detalle en una sección posterior, los humanos podían cambiar de forma en tres circunstancias principales: tras la muerte, al final de una era o durante la noche (Muñoz Camargo: 1948, 165; *Historia de los mexicanos por sus pinturas*: 1882, 88; *Popol Vuh*: 1971, 16-18; Mendieta: 1945, 105). Tres situaciones que, considerando que el ciclo mítico mesoamericano era metafóricamente homólogo a la jornada diaria (Graulich: 1981), resultarían ser análogas. Así, la muerte sería "la noche de la vida" y el fin de un ciclo temporal, "la noche de los tiempos".

Sobre la equivalencia entre la noche y el fin de una era podemos argumentar que todas las transformaciones de los humanos de épocas anteriores tuvieron

---

Tepeyollotl aparece en asociación al signo *Ce Cipactli*, mientras que Tlaloc figura con una suerte de yelmo en forma de cabeza de jaguar en el *Códice Laud* (1961, 60).

lugar al final de un Sol y, en consecuencia, en ausencia de luz, una situación próxima a la noche. Y es durante los eclipses solares, una noche en miniatura, que se temía el descenso de los *tz̨itz̨imime,* quienes se suponía destruirían a los hombres al final de la era (*Primeros memoriales:* 1997, 153).[170] Una información particularmente interesante, aportada por Chimalpahin (1965, 210-211), es que no sólo descendían los *tz̨itz̨imime* durante los eclipses, sino también los *nanahualtin*. "Por entonces ocurrió también que hubo un eclipse de sol y pudieron verse todas las estrellas. Esto ocurrió el día que tenía el signo de 1-Movimiento. También entonces se anduvieron apareciendo fantasmas, agoreros-*naguales*, y demonios de los que trae el viento, malos aires que bajan de las arboledas."

En lo concerniente a la concordancia entre noche y muerte, podemos decir que tanto el sueño nocturno como la vida en el inframundo suponen la inversión del orden habitual de las cosas[171] y que ambas, noche y muerte, son condiciones

[170] *In tz̨itz̨imime techquaz̨que*, "los tzitzimime descenderán aquí, nos devorarán".

[171] Tal como señala Ragot (2000a, 105), "el inframundo mesoamericano era concebido, al igual que en muchas otras culturas, como un mundo de inversión". Esta inversión se hace particularmente evidente en la descripción de la comida de los muertos que hacen los informantes de Sahagún (*Primeros memoriales* según la traducción de López Austin: 1996, 1, 382): "Mictlantecuhtli, Mictlantecacihuatl comen allá, en Mictlan, pies, manos. Y su guisado es el pinacate; su atole el pus [...]. Comían muchos tamales peídos; allá los comen en Mictlan. Los tamales están peídos por pinacates. El que aquí sobre la tierra comía guisado caldoso, allá en el Mictlan come huesos de frutas. Y todo esto: allá son comidas hierbas espinosas, y todos los que van al Mictlan comen abrojos. Todo lo que aquí sobre la tierra no es comido, allá se come en el Mictlan." Este carácter inverso del inframundo y sus seres se conserva entre los teenek contemporáneos, pues éstos suponen que los *baatsik* "son más activos de noche que de día, es decir un comportamiento contrario al de los humanos, lo que es deleitable para ellos es lo más desagradable para las personas […] es el mundo al revés como dicen ciertos informantes, es por ello que se dice que nosotros caminamos con los pies y ellos con la cabeza" (Ariel de Vidas: 1997, 389). Uno de los informantes nahuas de Duquesnoy (2001, 322) señala que quienes no van al Miktan después de la muerte "viven con su espíritu que es la sombra sobre esta misma tierra [...] viven de noche pero para ellos es de día". Los nahuas del sur de Veracruz y Guerrero consideran que, en el reino de las deidades de la tierra y la lluvia, todo lo que para el hombre es salvaje para los chaneques es doméstico; los jabalíes son sus puercos, los jaguares sus perros, los faisanes sus pollos, etcétera (García de León: 1969, 292; Neff: 2002, comunicación personal). En el mismo sentido, los rarámuris afirman que "la noche, la muerte y el sueño tienen una cosa en común: son lo opuesto a lo viviente en todos los sentidos" (Bennett y Zingg: 1935, 323). Los huicholes, los tolupan-jicaques, los tojolabales y los totonacos imaginan igualmente al mundo de los muertos como un lugar de inversiones (Weigand y García: 1992, 224; Chapman: 1982, 133; Ruz: 1983, 434; Ichon: 1973, 212). En lo tocante al sueño, Bruce (1975, 19) explica que, en el discurso lacandon, éste constituye una suerte de mentira, pues, aunque cuenta el futuro, las cualidades y las proporciones son invertidas; las personas aparecen como animales, lo pequeño como grande, etcétera. Y es en el mismo sentido que

que anteceden al amanecer. Así, podemos recordar que, al inicio del tiempo en la tierra, Nanahuatzin tuvo que darse muerte para ir al mundo inferior y resurgir al alba convertido en sol, regresando cada día al Mictlan al atardecer (Sahagún: 1938, VIII, 261-62).[172] Así pues, podemos decir, junto con Graulich (1987, 462; 1979-1980, 50-51), que la noche es "el periodo que antecede la salida del sol, es el Mictlan […] la noche estrellada sería en realidad el inframundo que invade el cielo cuando el sol pasa bajo la tierra".[173]

Noche y muerte confluyen sobre la superficie terrestre al ponerse el sol, de tal suerte que, en ocasiones, los seres del inframundo pueden presentarse en el mundo humano bajo formas variadas. Para los zinacantecos, una vez caída la noche, "las fuerzas de la muerte y la destrucción" emergen del mundo inferior para perturbar a los pobres mortales (Laughlin: 1966, 396). Los chinantecos creen que no es bueno barrer la casa de noche pues, de hacerlo, el polvo entraría en los ojos de los muertos (Rupp: 1982, 287). Los triquis, por su parte, piensan que los bebés que mueren sin ser bautizados se transforman en monstruos que vagan sobre la tierra por las noches. Los búhos son personas muertas que regresan a la tierra al meterse el sol (Hollenbach: 1980, 448). Los huaves suponen que, al caer la noche, los muertos regresan al pueblo y caminan por las calles; las ánimas de quienes murieron de modo violento aparecen bajo formas terroríficas como seres con cabeza de bola de fuego, torbellinos, etcétera (Cheney: 1979, 63). Para los lacandones, existen "ciertos animales" del bosque que encarnan las *almas* de las personas maléficas que murieron hace mucho tiempo y vuelven a la tierra en modo zoomorfo (Bruce: 1975, 72). Los pápagos imaginan que sus parientes muertos pueden regresar a la tierra por las noches bajo la forma de búhos (Fontana: 1989, 307-308). Por último, contamos con un relato mazahua que indica explícitamen-

---

Galinier (1997, 112) y Abell (1970, 77) indican que, para los otomíes y los popolocas, la oniromancia se constituye a partir del principio de inversión.

172 De acuerdo con los informantes de Sahagún (*CF:* VI, 163; *HG:* 1992, 381), "los ancianos decían que cuando iniciaba la noche, comenzaba a hacerse de día en el infierno". En el *Códice Vaticanus A* (1964-66: 109, plano 46) se afirma que, "cuando el sol va a morir, va a calentar e iluminar a los muertos". Mendieta (1945, 85), por su parte, cuenta la creación del sol diciendo que "uno de ellos, como más animoso, se abalanzó y arrojó al fuego, y bajó al infierno", y es únicamente después de la muerte del dios y su paso por el inframundo que puede volverse sol. Véase Ragot (2000a, 112) para más información sobre el tema.

173 De hecho, los coras modernos identifican al inframundo con el cielo nocturno (Preuss: 1998, 323). Los tolupan-jicaques dicen igualmente que los animales viven con sus dueños en las cuevas y que, "cuando hace día sobre la tierra, es de noche en las cuevas y viceversa" (Chapman: 1982, 133).

te que, por las noches, "los fantasmas se disfrazan de animales" (Morales Sales: 1985, 218).[174]

Entonces, si consideramos que los *nahuales* están asociados a la noche y que la muerte y el fin de una era se encontraban asimilados al periodo nocturno, sería lógico pensar que estos tres periodos tenían efectos semejantes sobre los individuos. De tal suerte, la noche, la muerte y el fin de un Sol implicarían igualmente la transferencia del ánima compartida a los *nanahualtin* y la presencia de los segundos, conteniendo a la primera, sobre la tierra.[175]

Como sucede en la transformación del hombre-*nahualli*, la metamorfosis de los muertos tampoco parece implicar un cambio en la forma corporal sino que las figuras encarnadas fungen —como en el caso de los *nanahualtin*— como recipientes de una entidad anímica. Así, para los chatinos, el animal "es el ánima, es decir, persona que ha muerto"; los triquis opinan que ciertas mariposas "son las almas de los muertos que regresan al mundo"; los chontales dicen que, "en ocasiones, los espíritus de los muertos vuelven a la tierra bajo la forma de animales", y los teenek creen que las águilas que migran hacia el norte son las "almas" de los niños que murieron sin ser bautizados (Rupp: 1982, 270-287; Hollenbach: 1980, 447, 449; Carrasco: 1960, 112; Gallardo Arias: 2000, 69). Mientras tanto, para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, los mosquitos en que se convierten los muertos para venir al mundo son sus ánimas "*moyot anima*" (Taggart: 2002, fotocopia del autor). Por último, conocemos un relato tzutuhil en que se dice que, al regresar a la tierra un muerto bajo la forma de ave, "el que está presente acá es su espíritu, mas su esqueleto queda enterrado todavía" (Batz: 1980, 108). Entonces, si tales seres representan las cualidades de los muertos y, como dicen los textos etnográficos contemporáneos, son o contienen sus ánimas, es posible que, así como el hombre vive sobre la tierra y su coesencia en el mundo inferior, el muerto radique en el inframundo y su entidad compañera —al menos, cuando tienen forma animal— sobre la superficie terrestre.

Hemos visto que, en un número considerable de casos, la entidad que se comparte con el *nahualli* es el ánima-corazón, un componente vital que, según se ha

174 Los nicaraos del siglo XVI creían que "algunos de los que mueren tornan acá" (Fernández de Oviedo: 1944-1945, XI, 89), mas ignoramos si, para retornar, ellos debían tomar formas específicas. Los huicholes y los mazatecos contemporáneos piensan también que los difuntos pueden ocupar la superficie terrestre durante la noche, lo que hasta ahora ignoramos es si esto sucede bajo formas no humanas (Incháustegui: 2000, 138; Lumholtz: 1981, v. I, 373).

175 Ningún texto antiguo dice que los animales en que se transformaron los humanos de épocas anteriores hayan sido sus *nanahualtin*; sin embargo, es evidente que tales seres representan si no su personalidad cuando menos su forma de muerte.

dicho, se desplaza en el ciclo vital siguiendo el esquema mítico del sol. De tal suerte, considerando que la entidad compañera habita en las montañas o en el inframundo, podemos pensar que, bajo este mismo patrón solar, las citadas ánimas concluían el día pasando a la contraparte telúrica e infraterrestre del individuo, es decir, a su *nahualli*. En el caso particular de los nahuas, según el cual lo que se comparte con la coesencia es, generalmente, el *tonalli*/*sombra*, no resulta tan claro que el esquema seguido en el ciclo diario sea el del sol. No obstante, considerando que el corazón era uno de los principales puntos en que se concentraba el calor, es posible que, en tal grupo, la posición usualmente ocupada por el *yolia* fuera jugada por el *tonalli*. Un elemento que parece apoyar esta suposición es la declaración de un informante de Duquesnoy (2001, 420, 446) que indicó que el *tonalli* "es el sol de la persona". Todo esto sin mencionar que, en el nahualismo mexicanero, lo que se comparte con la entidad compañera sí parece ser el ánima-corazón; en un relato, un personaje pregunta a otro, reputado de tener cinco vidas, "qué le dolía tanto como para desmayarse, y contestó: —*Mi corazón dentro de un puerco*" (Preuss: 1982, 374-375).

Por último, tenemos que las transformaciones *posmortem* suponen una contradicción que, hasta el momento, sigue sin resolverse: ¿cómo puede un difunto adquirir la forma de su *nahualli* si se supone que éste murió al mismo tiempo que él? Y, si éste sobrevive para ser heredado a la generación naciente, ¿de qué manera podría el fallecido adquirir la forma de una coesencia que ya no le pertenece a él? A nuestro parecer sólo existe una solución: que la forma adquirida no sea el mismo *nahualli* que el personaje tenía en vida, sino que, considerándose la muerte como un nuevo nacimiento, le fuera asignada una nueva entidad compañera. Esto último concordaría con el hecho de que, como se verá más tarde, la forma adquirida por los difuntos está asociada a las condiciones de su muerte y los méritos obtenidos durante la vida.

La cueva y las cenizas en los "rituales" de transformación[176]

Según los mexicaneros contemporáneos, para que el hombre-*nahualli* pueda cambiar de forma es necesario que "se conduzca a una montaña para pedírselo. La primera vez, se dirige a una cueva en la que se encuentran diversos tipos de pieles animales […]. Elige una para ponérsela en la espalda" (Alvarado Solís: 2001, 320). Aunque no sabemos realmente si la piel animal representa al *nahualli*

[176] Decimos "rituales" porque, en lugar de acciones reales, se trata solamente de la creencia en procedimientos que supuestamente conducen a ciertos personajes a la modificación de su apariencia.

del individuo, resulta claro que no se puede escoger cualquier piel. Así, en un relato compilado por Preuss (1982, 315-17), un personaje explica a otro "que allí había la piel de un jaguar, que allí había la piel de un puma, que allí había la piel de un oso. A ver cual te queda". En el mismo sentido, la creencia chamula indica que, para metamorfosearse, el hombre-*nahualli* debe ir a rezar a las cuevas (Moscoso Pastrana: 1991, 39).

Un "ritual" muy distinto es reportado sobre los nahuas de Tecospa y los otomíes de la Huasteca, donde se supone que el *nahualli* logra su transfiguración "rodándose en cenizas" (Madsen: 1960, 193; Galinier: 1979, 432).

Cueva y cenizas serían así dos símbolos que, sin parentesco aparente, se encuentran asociados a una misma clase de eventos.

Tanto la ceniza como la cueva están ligadas a la transformación del dios selénico en luna en los mitos antiguos: Quetzalcoatl arrojó a su hijo al fuego y se volvió sol "y después de muerta la lumbre, vino el Tlalocantecutli y echó a su hijo en la ceniza, y salió hecho luna, y por eso parece cenicienta y oscura" (*Historia de los mexicanos por sus pinturas:* 1965, 35). En otra versión, el dios "se metió en una cueva y salió luna" (Mendieta: 1945, 87). Esto significa que entrar en una cueva y caer sobre cenizas son actos simbólicamente equivalentes. Ragot (2000a, 132) indica que "entrar en una cueva, es penetrar en la tierra y equivale simbólicamente a enterrarse". Las cenizas aparecen asociadas con el inframundo en la versión del mito de creación de los hombres presentado en la *Leyenda de los soles* (1945, 120-121) y en los *Anales de Cuauhtitlan* (1945, 5), donde los hombres son hechos a partir de las cenizas de los hombres pasados y no de sus huesos.[177] Según Torquemada (1986, II, 7) y Mendieta (1980, 78), los dioses pidieron a Mictlantecuhtli, "Señor del Lugar de los Muertos", "los huesos o las cenizas", mientras que, de acuerdo con el autor del *Códice Vaticanus* 3738 (1964-1966, lám. III, 13), uno de los dioses del "infierno" era "Nextepehua, esparcidor de cenizas". Podemos deducir, pues, que las cenizas simbolizan la muerte y se asocian al inframundo.[178]

177 Algo semejante sucede en los mitos de los antiguos tarascos: la deidad "volvió a hacer de ceniza y [de] ciertos metales [a los hombres], y los envió al río a bañar, y no se deshicieron en el agua; y [que] de ellos empezó el mundo" (*Relaciones geográficas del siglo XVI:* 1987, 36).

178 Y no es más que en asociación a la muerte y el inframundo que las cenizas connotan el pecado y la suciedad. Graulich (1987, 126; *cf:* VI, 225) afirma que "se llamaba *ixnex*, 'cara de cenizas' a aquel que se había declarado culpable 'de una vida de placer o de un robo'". Ixtlilxochitl (1892, I, 324) comenta que "el pecado nefado se castigaba de dos maneras: al que hacía funciones de hembra, por las partes bajas le sacaban las entrañas, atado en un madero y los muchachos de la ciudad lo cubrían de ceniza, hasta sepultarlo debajo de ella". Por último, el autor del *Códice Carolino* (1967, 25) presenta

Según López Austin (1989a, I, 428), en el diccionario de Siméon "se encuentra en la traducción de *nextica: in nextica in moquimilotinemi*, cuya versión literal es 'anda revolcándose en las cenizas', y que significa 'vivir burdamente, como un animal salvaje'", lo que pone en relación directa el hecho de rodarse sobre las cenizas con la animalidad. Esta misma asociación se halla reforzada por el hecho de que, como ya se ha señalado, muchos grupos mesoamericanos adivinan la forma del *nahualli* de un individuo a través del análisis de las "huellas en las cenizas". Lo interesante es que este mismo vínculo entre muerte, animalidad y ceniza se encuentra expresado en el hecho de que los rarámuris usan las cenizas para identificar el tipo de animal en que se transformará un individuo tras la muerte (Bennett y Zingg: 1935, 237).

Entonces, considerando que, frecuentemente, los *nanahualtin* son localizados en el interior de las montañas, las cuevas o el inframundo, podemos ver que las cenizas (que connotan la muerte y el inframundo) y las cuevas (consideradas como entradas a los reinos de los muertos) en los "rituales" de transformación hacen igualmente alusión al mundo inferior, como si se hiciera salir de su interior la forma a adquirir. De suerte que los "rituales" que implican rodamientos en ceniza no serían más que la versión enmascarada del "ritual" mexicanero en que se saca al *nahualli*, su piel, o el objeto de transformación del inframundo.

López Austin (1989a, I, 428) dice que "no sería remoto que este ritual [el de las cenizas] tuviera como fundamento el giro que se suponía daban los cuerpos astrales para salir del inframundo y saltar hacia el firmamento", una hipótesis, sin duda, interesante, pero que aún queda por comprobar.

Sueño e inframundo

Sabemos que, para ciertos pueblos mesoamericanos contemporáneos y antiguos, los seres humanos pueden visitar el inframundo en sueños. En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1882, 87) se explica que cuando aquel jorobado, ofrecido por el señor de Chalco a los tlaloque, visitó el Tlalocan, éste "se traspuso". A su vez, un curandero ciego dijo a De la Serna (1953, 89) "que, habiendo estado a la muerte y quedándose como dormido, bajó al infierno". En un sortilegio para despertar a quienes habían sido adormecidos mediante un conjuro se dice: "voy a traerlos del centro de la tierra y a través de las cuatro direcciones, [atestiguo] que no es cierto que los haya cambiado, que no estaban durmiendo, que

un sortilegio para la seducción que dice *ma namech nocahuil in nextepehualco*, "ojala yo os lleve al montón de la ceniza". Véanse también Olmos (1990, 192) y Olivier (1997, 58-59).

no es cierto que hayan ido al Nueve Mictlan" (Ruiz de Alarcón: 1984, 78).[179] Esto indicaría la suposición de que los hechizados —o una parte de ellos— estaban en el inframundo durante el sueño y que el conjurador accedía a las víctimas por medio de las cuatro direcciones. Para terminar, podemos añadir que, en náhuatl, el verbo soñar, *temiqui*, parece tener la misma raíz que muerte *miquiztli* (Dakin: 1993, 49).

Los nahuas contemporáneos de Guerrero consideran que "los hombres y los animales también pueden tener acceso [al inframundo] durante el sueño o una enfermedad grave" (Goloubinoff: 1994, 576). Para los tzotziles, el *ch'ulel* de las personas puede visitar el Katibak durante el sueño, comunicarse con los *ch'ulel* de los vivos y los muertos y recibir mensajes de seres sobrenaturales (Guiteras Holmes: 1961a, 297). Conocemos un relato chontal en el que se habla de un hombre que, habiendo viajado al inframundo de la tierra y la lluvia, se encuentra con un espíritu; este último "dijo al hombre que debía dormirse para que pudiera regresarlo a la tierra" (Carrasco: 1960, 107). Los tzeltales consideran que las escenas del sueño no son más que el recuerdo de las experiencias que el *ch'ulel* tiene durante sus incursiones nocturnas al Ch'iibal (Pittarch: 1996b, 50; Hermitte: 1970a, 379).[180] Los chortis consideran que "ciertas personas" han ido a *Hune tinan* —donde vive el dios cristiano— durante los sueños (Wagley: 1957, 205). Entre los zoques, el lugar en que habitan los *naguales* es un sitio "al que llegan durante el sueño" (Wonderly: 1946, 98). Entre los otomíes, el sueño es "percibido como discurso del mundo de los muertos, de otra realidad" (Galinier: 1997, 113). De hecho, para los mesoamericanos, el individuo que duerme y sueña se encuentra en una situación semejante a la muerte puesto que, al menos, una de sus entidades anímicas —su *tonalli/sombra*, en el caso de los nahuas; el ánima-corazón, en otros— ha abandonado el cuerpo. Y es en este sentido que, en opinión de los quichés, "el sueño es un proceso análogo a la muerte" (McLean: 1984, 399).

Sin embargo, no todos los humanos establecen el mismo tipo de relaciones con el sueño y el inframundo. Goloubinoff (1994, 576) especifica que "es en este universo particular que también actúan los chamanes, los brujos o los *nahuales*". En la Sierra Norte de Puebla, se considera que, aunque todo mundo puede viajar al inframundo durante el sueño, sólo el curandero puede introducir en él su entidad

179 *In ic niquimanatiuh tlalli inepantlah, ic nauhcampa, in amo nelli in no niquincuepa, in amo cochiyah, in amo oyahcah Chiucnauhmictlan.*

180 Entre los triquis se piensa que la comunicación con los muertos durante el sueño puede también producirse en el sentido inverso, siendo frecuentemente visitados por sus parientes difuntos mientras duermen (García Alcaraz: 1973, 263).

anímica a través de entradas y salidas específicas (Knab: 1991, 40).[181] Para el hombre ordinario, dotado de una entidad compañera, el sueño es una experiencia nebulosa que no le permite tomar conciencia de la forma encarnada por su ánima ni de las acciones que emprende mediante dicha figura.[182] Sólo los terapeutas-*nahualli* y los brujos-*nahualli* tienen "la facultad de conocer su *tonal* [en el sentido de coesencia] y controlar sus 'viajes'. Bajo la forma de un animal de caza, el *tonal* del brujo escapará en la noche para capturar o desviar el camino al *tonal* de su víctima" (Zamora Islas: 1988, 82). Es esta capacidad de controlar a su *nahualli* durante el sueño la que permite al hombre-*nahualli* actuar bajo su forma, ya sea para curar y ayudar a la gente de su comunidad, o para dañarlos y destruirlos. Así, los nahuas de la Sierra Norte de Puebla precisan que "el rol del chamán curandero (*tapajtikej*) es precisamente localizar y recuperar las almas-dobles perdidas; esto lo hace invocando a los espíritus dueños del mundo y movilizando su propio *tonal* [como entidad compañera] apto para viajar a voluntad en el más allá" (Taller de Tradición Oral del CEPEC y Beaucage: 1990-1991, 92).

En un relato mixe se cuenta que, habiendo tenido problemas con un joven, un anciano cayó un día gravemente enfermo. Nadie podía curarlo, hasta que un "sabio" supo, en una visión de *naaxwiiñ*, que el *tso'c* del viejo, un halcón, había sido amarrado a un árbol por la entidad compañera del joven, un tigre (Hoogshagen: 1994a, 361). Los chontales de Oaxaca creen que ciertos especialistas ri-

[181] También se dice que, durante el sueño de diagnóstico, el *tonal* del curandero busca la causa de la enfermedad (Knab: 1991, 35). En Huejutla, se supone que después de haber examinado al paciente, el curandero sueña lo que debe ser hecho, el tipo de ofrenda (Toor: 1947, 157). Sánchez y Díaz (1978, 221) señala que el *tonalli* abandona el cuerpo "durante el sueño, sobre todo entre los brujos y los curanderos que trabajan con su *tonal* y buscan por todas partes espíritus perdidos". Para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, "el *ekahuil* del curandero explora los confines míticos del cosmos a fin de recuperar el *ekahuil* [del enfermo…]. Sólo los curanderos pueden recuperar a un espíritu prisionero […]. Es el mundo de los curanderos y los brujos [que] se dirigen al Talokan a librar combates a fin de negociar la recuperación de las almas […]. El Talokan recibe también a peligrosos brujos-*nahuales* que vienen a actuar en su provecho y/o a buscar aliados que se encarguen de sus siniestros propósitos" (Duquesnoy: 2001, 447, 375, 369, 363-364). Laughlin y Karasik (1988, 91) presentan el relato de un *i'lol* chamula que desciende al inframundo durante el sueño en busca del ánima de un enfermo: "Yo tenía un paciente en la superficie de la tierra. Su enfermedad era severa. Yo soñaba que iba a encontrar su alma en una caverna."

[182] Como lo señala Hermitte (1970a, 379), el hombre normal "no sabe cuáles son sus *nahuales*" "no recuerda las cosas del otro mundo, no puede comer *ch'uleles*". Según Laughlin (1966, 396), para los zinacantecos, una "ánima sonsa" (*sonso xch'ulel*) es ciega, no sueña, no puede defenderse cuando se le ataca; un "ánima inteligente" (*p'ih xch'ulel*) —algo que, prácticamente, no se encuentra más que en especialistas rituales— siempre está vigilante durante la noche.

tuales —llamados *onši*— han visitado el pueblo de los muertos durante el sueño (Carrasco: 1960, 112). Esto mismo es expuesto con claridad sobre los zoques: "llegar al I'ps Tojk solo es posible —en vida— mediante el sueño, pero un tipo de sueño que únicamente experimentan aquellas personas que tienen *kojama* (*tona*) poderosa" (Reyes Gómez: 1986, 14). Por último, contamos con el testimonio de una curandera náhuatl que, según sus propias palabras, "soñó que iba allá donde están los rayos, que sentía que volaba, porque su alma [traducción de *tonalli*] era una paloma que, por la noche, abandonaba su cuerpo [...]. La paloma voló allá en donde había un árbol y encontró a un conejo: era el espíritu del enfermo a quien había encontrado" (Zamora Islas: 1988, 82-83).

Hoy en día es común que las incursiones en espacios míticos, bajo la forma del *nahualli*, sean narradas durante los ritos terapéuticos. Un ritualista chatino declara:

> El tigre sagrado llega a la puerta... El tigre sagrado abre la puerta para Dios, Nuestro padre. El tigre sagrado ve el piso sagrado y las estrellas que iluminan. Un enemigo llega, y el tigre sagrado no abre la puerta del cielo ante sus ojos [los del enemigo]. Esta persona está enferma, morirá a causa de su enfermedad (Upson: 1960, notas inéditas en Greenberg: 1981, 93).

Signorini y Tranfo (1979, 252) cuentan que, después de haber soñado que rescata a la coesencia del paciente, el *neašaing* debe realizar un ritual mediante el cual describe y actualiza su viaje y rescate de diversos espacios míticos:

> Su plegaria se dirige también al *tono* a fin de que éste se revele y consienta su operación. Grita así: *—¿Dónde estás? —¡Te estoy buscando, no te escondas! —¡No te arrojes al suelo! —¡Ven conmigo! —¿Te está quemando el sol? —¿Estás quizá ahogándote? —¿Cuál es la montaña que te esconde? —¿Cuál río?* [...]. *—¿Quién eres? —¿Eres quizá un jaguar? —¿Un cocodrilo? —¡No te escondas de mí! —¡Ven conmigo!*

Por su parte, Holland (1961, 173) registró una "plegaria" en la que un especialista ritual, pretendiendo contrarrestar el sortilegio de un brujo, describe el modo en que su *nagual* es usado para afectar a su enemigo:

> Es mi deber contarte patrón, que me voy en un viaje, como un poderoso viajero, patrón, me voy en estos momentos, te digo con mis palabras placenteras, con repeticiones agradables, en una hora, en media hora, me voy

> como un listón, como una seda, convertido en paloma blanca [...]. Me convierto en chivo, en perro negro [hace alusión al maleficio]. Emprendo mi vuelo en medio de la montaña sagrada en el segundo nivel, en el tercer nivel del cielo [...]. En una hora, en media hora, tiro (el animal compañero de fulano) hacia abajo (en la montaña sagrada), patrón. No me desprecien si me convierto en tecolote, en zopilote rey para transmitir enfermedades en mis cantos, en mis gritos. Una vez lo amarro, nueve veces lo amarro [al *nahualli* del adversario].

Entre los chinantecos, "la curación se realiza a través del desdoblamiento del curandero que adopta la perspectiva de la *tona* extraviada y se traslada al mundo paralelo para recuperarla. A su vez la curación también se realiza en el mundo cotidiano cuando relata cómo recuperó la *tona*" (Oliveras de Ita: 2007, comunicación oral).

De este modo, podemos observar que la noche borra las fronteras entre los diferentes planos del espacio, el sol penetra en el inframundo y el inframundo invade la tierra. Las ánimas de los muertos rondan sobre la superficie terrestre bajo formas no humanas mientras que las ánimas de los vivos pueden viajar al inframundo bajo la figura de sus entidades compañeras. El hombre ordinario no se da cuenta de este proceso: "no recuerda", "su alma no está vigilante", mientras que los brujos, capaces de manipular a sus *nanahualtin*, pueden aprovechar la ocasión para raptar a las entidades anímicas —a veces bajo la forma de sus coesencias— y amarrarlas o encerrarlas en el inframundo. Y es por ello que el *nahualli*-terapeuta deberá, a su vez, viajar al inframundo para buscar la causa de la enfermedad y liberar a la entidad cautiva.

Entre otros muchos, el término *nahualli* —cuyo sentido general se asocia a "cobertura" o "disfraz"— es aplicado a una entidad material, animada, exterior (aunque, a veces, también interior) y relativamente independiente del individuo a quien se encuentra asociado. Se le considera como capaz de realizar las tareas que se le encomiendan, dar consejos e incluso actuar como protector del individuo.

La forma de los *nanahualtin* es extremadamente variable según las épocas y grupos étnicos en que figura. Y, aun si la mayoría suele tener apariencia animal, contamos entre ellos a seres de forma fantasmagórica, fenómenos meteorológicos, entes antropomorfos, vegetales y minerales. No obstante, su figura no suele implicar que se le vea como un genuino representante de tales clases de seres, pues, en numerosos casos, se les considera como falsas formas reconocibles por características especiales. Sea cual sea el caso, los *nahuales* siempre son pensados

como no-humanos. La apariencia de los *nanahualtin* varía en función de las características personales —aspecto físico, carácter, personalidad y estatus en la jerarquía socio-religiosa— de los individuos a quienes corresponden. En algunos casos etnográficos, se construyen complejas estratificaciones de coesencias en torno a las nociones de "fuerza" o "altura". No obstante, el *nahualli* no es sólo un reflejo del carácter del individuo, sino que muchas veces se supone que éste puede tener influencia sobre su comportamiento. Así, la entidad compañera se encuentra tan ligada al sujeto que, en ocasiones, éste puede ser usado para identificarlo o figurar en su nombre. De hecho, en la época actual es común que los indígenas prefieran decir que un individuo "es" tal animal a que "tiene" a tal animal por *nagual*.

Esto no significa que una especie *nahualli* sea exclusiva de un individuo, pues, en ocasiones, los personajes con características comunes tienen *nanahualtin* de la misma clase. Sin embargo, para los mesoamericanos contemporáneos es imposible que dos personas estén asociadas a una misma coesencia, pues, salvo en casos sumamente inusuales, la entidad compañera es un ser individual. Es decir que lo que representa al individuo es un ser particular y no el conjunto de la especie. No obstante, ello no significa que los humanos sean los únicos que tienen *nanahualtin*, sino que los dioses, los muertos, las colectividades y, ocasionalmente, los géneros están igualmente dotados de coesencias. En el caso de los *naguales* grupales, las entidades compañeras pueden ligarse tanto a la identidad comunal —en lo referente a las propias— como asociarse a todos y cada uno de los miembros del conjunto —sobre todo cuando se habla del otro—. Es posible que aquí el *nahualli* del grupo sea simplemente el *nahualli* de su dios o santo patrono, mas la falta de datos al respecto nos impide llegar a una conclusión definitiva.

En ocasiones, los mesoamericanos contemporáneos creen que los *nanahualtin* sostienen entre ellos el mismo tipo de relaciones que los individuos a quienes se asocian. De manera que el mundo de las entidades compañeras sería una suerte de reflejo o proyección del mundo social, mientras que la creencia en el *nahualli* actuaría como una especie de lenguaje simbólico que expresa el rol que cada personaje juega en el orden del universo con respecto a la sociedad.

En la mayoría de los casos, los mesoamericanos consideran que los *nahuales* son atribuidos a los humanos por una deidad celeste en el momento del nacimiento. En ocasiones, se supone que ambos nacen al mismo tiempo y crecen a ritmos similares. Según las fuentes coloniales y actuales, existen diversos métodos para adivinar o asignar el tipo de entidad compañera que corresponde a un individuo. Los métodos más comunes son: el uso de calendarios adivinatorios,

el análisis de las "huellas" dejadas sobre las cenizas y la atribución de la coesencia por un especialista durante el baño ritual. Un individuo puede también conocer a su *nahualli* durante los sueños o adquirirlo por medio de un pacto o alianza con el animal o alguna otra entidad sobrenatural.

En razón de su estrecha asociación, se considera que todo daño sufrido por el *nahualli* se refleja en su contraparte humana. De suerte que, en la creencia indígena, los brujos pueden provocar la muerte y la enfermedad en los hombres atacando a sus *nanahualtin*. Y es por ello que los individuos procuran mantener en secreto la identidad de sus coesencias. Contrariamente a lo que pudiera esperarse, esto no supone ninguna contradicción con el hecho de que la especie de la entidad compañera pueda figurar el nombre de los individuos, pues, al igual que la identidad del *nahualli*, algunos pueblos mesoamericanos contemporáneos prefieren evitar que sus "verdaderos" nombres sean conocidos por personas ajenas a su familia. Y, aun cuando esta cuestión no siempre parece ser pertinente a los ojos del indígena, contamos con diversas opiniones sobre la reciprocidad de las relaciones hombre-*nahualli*. Por un lado están quienes creen que, aunque las consecuencias no siempre son idénticas en la contraparte no-humana, los males del hombre sí afectan al *nahualli*. Por el otro se hallan quienes consideran que no sólo no se ve afectada la entidad compañera por los males del hombre, sino que también puede sobrevivir a su muerte y ser heredada a generaciones futuras.

Sin embargo, seguimos sin saber si en la época prehispánica todos los individuos estaban dotados de, al menos, un *nahualli*. Cuando leemos las encantaciones compiladas por Ruiz de Alarcón, nos damos cuenta de que, para la curación, el oficiante debía hacer referencia a las diversas partes del cuerpo por su equivalente en la coesencia, lo cual parece indicarnos que, para curar a un individuo, era necesario actuar simultáneamente sobre el cuerpo y el del *nahualli*. Si esta hipótesis fuera correcta, ello implicaría que todos los humanos, en su condición de enfermos potenciales, debían estar dotados de una coesencia. El problema es que, en el caso de los indígenas de Honduras, parece claro que no todo mundo estaba dotado de un *nahualli*. Actualmente existen cuatro tipos de creencias en torno a la posesión de una entidad compañera:

—Todo mundo tiene un *nahual*, pero sólo unos cuantos individuos privilegiados conocen su identidad y pueden actuar bajo su forma.
—No hay más que unos cuantos individuos que poseen un *nahualli*, todos los que lo tienen lo conocen y son capaces de tomar su aspecto o manipularlo.
—Todos los individuos tienen una coesencia y conocen su especie, mas sólo unos cuantos individuos pueden asumir la forma de sus *nanahualtin*.

—Todas las personas tienen un *nahualli,* todos pueden llegar a conocer su identidad y, conociéndola, actuar bajo su forma. La única condición es que, para identificar al *nahualli*, es necesario recurrir a la interpretación del sueño.

Aparentemente, estas diversas creencias no son más que variantes de un mismo esquema, pues no tener *nahualli*, tenerlo pero no conocerlo, y tenerlo y conocerlo pero no poder servirse de él, son simplemente distintas formas de describir la condición del individuo común frente al hombre-*nahualli*. El hombre-*nahualli* es siempre visto como un sujeto excepcional que, en ocasiones, está dotado de entidades compañeras de una calidad distinta a la del resto de la población. Y es gracias a su naturaleza especial que es capaz de utilizar su *nahualli* para dañar y curar a las personas o "viajar" a espacios míticos.

En lo que toca al número de *nanahualtin* que podía tener un individuo, las fuentes mexicas se limitan a mostrar que los dioses podían tener varios. En el siglo XVII, Serna y Núñez de la Vega afirman que los humanos pueden poseer también más de uno. Actualmente, el número de coesencias por persona tiende a oscilar entre cero y trece, según el estatus socio-religioso del individuo. Sin embargo, entre las diversas entidades compañeras, siempre habrá una que esté más estrechamente ligada al personaje: es ella quien determina los rasgos principales de su personalidad y quien provoca su muerte al ser destruido. Los otros *nanahualtin* no representan más que aspectos marginales del temperamento humano y su muerte no implica más que males pasajeros en la persona. En casi todos los casos, se supone que todas las coesencias ligadas a un mismo individuo pertenecen a especies diferentes.

Así, parece ser que la entidad compañera es el individuo o comparte algo con él que hace que sean considerados como partes de un mismo ser. De hecho, haciendo una comparación entre las características del *nahualli* náhuatl —que por cierto es muchas veces llamado *tonalli*— y aquéllas del *tonalli*/*sombra*, podemos observar que sus principales características tienden a coincidir:

—Los dos pueden servir de nombre a los individuos.
—Los dos están asociados al destino y a las características personales de aquellos a quienes se vinculan.
—Ambos pueden ser asignados por deidades celestes.
—Los dos pueden ser atribuidos en el momento del nacimiento o durante un baño ritual y pueden ser determinados a través de un calendario adivinatorio.

—Tanto el *tonalli* como el *nahualli* son considerados como elementos indispensables para la vida, pues la pérdida de cualquiera de ellos supone la enfermedad y, si la falta es definitiva, la muerte del sujeto.

Podemos concluir así que aquello que une al individuo con su coesencia es precisamente el *tonalli*. No obstante, cabe aclarar que en otros grupos étnicos contemporáneos la unión entre el *nahualli* y la persona suele más bien establecerse a partir de una entidad anímica residente en el corazón. Es común que el hecho de compartir un ánima con la coesencia se manifieste durante el sueño, cuando el *tonalli*, u otro componente anímico, se transfiere al *nahualli* y las experiencias vividas por el *nahual* se convierten en los sueños del humano a quien está asociado. Sin embargo, el hombre ordinario es incapaz de controlar los desplazamientos y acciones nocturnas de su contraparte; "no recuerda", dirán los informantes. Se trata para él de imágenes vagas que deben ser interpretadas por el especialista ritual a fin de descubrir su verdadera significación.

Si revisamos las "transformaciones" presentadas por las fuentes nahuas de principios de la colonia, observamos que la mayoría de ellas tiene lugar en la noche, por la tarde o en un tiempo indefinido. De hecho, ciertos pueblos mesoamericanos contemporáneos consideran que el hombre-*nahualli* sólo puede cambiar de forma durante la noche y que es peligroso conservar su figura no-humana hasta el amanecer. Por su parte, ciertos dioses se manifiestan bajo aspectos particulares durante la noche, aspectos que, a veces, son mencionados como sus *nanahualtin*. Los procesos inquisitoriales de Oaxaca y Querétaro, el texto de Margil y diversos documentos etnográficos contemporáneos muestran que el cambio de forma es algo que suele producirse durante el sueño, cuando el hombre-*nahualli* transfiere su entidad anímica —el *tonalli*, en el caso de los nahuas; el *coraʒón* en otros más— y, por consiguiente, la consciencia humana a su entidad compañera. El ánima de todos los individuos que poseen un *nahualli* se transfiere a la coesencia durante el sueño nocturno, mas sólo el hombre-*nahualli* posee conciencia de ello y es capaz de manipular a su contraparte a voluntad.

Aparentemente, las tres circunstancias en las que se suponía que los humanos podían cambiar de forma estaban metafóricamente homologadas a la noche: el fin de un Sol era "la noche del tiempo" y la muerte "la noche de la vida". Todas estas condiciones anteceden la salida del sol, implican el contacto con el inframundo y suponen externar la entidad anímica del cuerpo humano y su introducción en la coesencia. El *nahualli* es pues el aspecto nocturno de los seres que pueblan el mundo. Es la cara oculta que se revela una vez que el inframundo ha invadido la tierra durante la oscuridad de la noche.

De acuerdo con lo que indica un proceso inquisitorial de la región zoque, los *nanahualtin* habitaban en una montaña lejana. En lo tocante a la ubicación espacial de las coesencias, tenemos en los pueblos mesoamericanos contemporáneos tres tipos de creencias: 1. Pueden vivir en el bosque, en el monte o en su medio natural como cualquier otro animal de su especie. 2. Viven en el interior de las montañas bajo el cuidado de una deidad con atributos telúricos —Tlaloc o Tepeyollotl, para los mexicas—. 3. Viven en el cielo o en el inframundo. Todos estos espacios pueden estar ligados a la imagen del Tlalocan, un lugar que se sitúa al mismo tiempo en el cielo y la tierra, que constituye una de las moradas de los muertos, al que se puede acceder a través de cavernas y montañas y que se manifiesta sobre la tierra en los espacios salvajes que rodean a las comunidades —hoy en día conocidos como *encantos*—. A pesar de las apariencias, el hecho de que los *nanahualtin* puedan haberse localizado en el reino de Tlaloc no impide que éstos pudieran ser encontrados, dañados y matados por los humanos, pues, como lo vemos en la actualidad, las divinidades de la tierra y la lluvia pueden expulsar de su dominio a las entidades compañeras de aquellos que no respetan las normas morales tradicionales.

El mundo de los *nanahualtin* sería pues el inframundo que abre sus puertas a la superficie terrestre durante la noche. Las ánimas de los muertos y los dioses se pasean sobre la tierra bajo formas no humanas, mientras que las entidades anímicas de los humanos pueden penetrar en el mundo inferior, en ocasiones, bajo la apariencia de sus coesencias. Al no estar en posibilidad de controlar las deambulaciones nocturnas de sus *nanahualtin*, los hombres ordinarios corren el riesgo de que sus ánimas o sus *nahuales* sean presas de brujos-*nahualli* u otras entidades sobrenaturales. Así, a fin de recuperar el ánima prisionera, los *nanahualtin*-terapeutas deberán dirigirse a los espacios míticos para librar combates con los brujos y negociar con las divinidades. Aparentemente, los "rituales" contemporáneos que implican la visita a cavernas —pensadas como accesos al inframundo— y el hecho de rodarse en cenizas —que simbolizan la muerte— denotan el hecho de sacar del Más Allá telúrico la forma a adquirir, es decir el *nahualli*.

Ahora, retomando nuestro esquema inicial, podemos ver que: el cuerpo, pensado como hecho de tierra, se encuentra asociado a la superficie terrestre. El *nahualli*, perteneciente al reino de la noche, el sueño y las deidades telúrico-pluviales, se vincula al inframundo. El *tonalli*, sustituible en los primeros días de nacimiento por un fogón, representa al calor ígneo que posibilita el movimiento inicial del sol. El *ihiyotl/ecahuil* es análogo al viento que permite el movimiento continuo del astro, y el *ánima-corazón*, por su movimiento de la tierra al inframundo, tendría un papel semejante al del sol en el mito de crea-

ción. Así, todos estos componentes estarían participando de manera análoga a lo explicitado en el mito de origen del sol, tanto en el ciclo vital como en la jornada diaria que lleva al hombre del sueño a la vigilia y de la vigilia al sueño (véase fig. 1).

IMAGEN, REPRESENTACIÓN Y DIFUSIÓN DE LA ENTIDAD COMPAÑERA

Uno de los grandes problemas que plantea la definición del nahualismo es justamente el de su delimitación espacio-temporal, pues, considerando que existe una amplia variabilidad en las creencias que lo constituyen y que, por casi quinientos años, éstas han estado expuestas a la influencia de sistemas de pensamiento exógenos, no siempre es fácil distinguirlo de algunos de los fenómenos paralelos que se presentan en las inmediaciones de Mesoamérica. Resulta también difícil establecer qué tanto es modificable este sistema de creencias antes de dejar de ser nahualismo. Pero, sobre todo, se nos ha dificultado determinar si la creencia en el *nahualli* existía en épocas anteriores al posclásico.

Así, a fin de resolver este último punto, comenzaremos por explicar cómo es que el concepto mexica de *nahualli* era representado en las manifestaciones plásticas prehispánicas para después tratar de determinar si estos mismos códigos pictóricos podrían haber operado en otras épocas y culturas. En segundo lugar, nos ocuparemos de definir cómo es que la creencia en la entidad compañera suele variar de una cultura a otra y, a partir de esto, procuraremos establecer si los conceptos de tótem y *nahualli* pueden formar parte de un mismo sistema simbólico.

Por último, nos valdremos de toda esta información para establecer los límites espacio-temporales del nahualismo.

NAHUALLI: IMAGEN Y REPRESENTACIÓN[183]

Entre las múltiples definiciones de la palabra *representación* que podemos encontrar, uno de los elementos que parece mantenerse constante es la idea de que la representación implica la sustitución de un elemento ausente por un elemento presente, el objeto representado por el objeto representante (significado/significante), sea una imagen, un acto, una señal táctil o aun un olor. Esta simple ope-

[183] Una versión preliminar de este trabajo fue publicada en *Dimensión antropológica* (Martínez González: 2006d).

ración, que constituye la base de la comunicación humana,[184] deriva de una suerte de "convención" sobre los elementos que servirán para reemplazar a los objetos evocados, de tal suerte que todas las personas que conozcan las convenciones serán capaces de comprender los significados expresados. Así, para que pueda haber comunicación, es necesario que exista un emisor —en este caso, la persona o grupo que genera la imagen o escultura—, un medio por el cual se difunda el mensaje —la imagen o escultura— y un receptor que conozca las convenciones y sea capaz de comprender el mensaje.

De modo que, para poder definir la manera en que el *nahualli* fue representado a través de la imagen, habrá que descubrir las convenciones que permitieron la transmisión de tal concepto por un medio distinto de la lengua hablada. Para ello, será necesario comenzar por la operación inversa a la significación, es decir, la decodificación: ver cómo el *nahualli* fue significado en los casos en que sabemos de antemano que se trata de los *nanahualtin* de un cierto personaje para, después, tratar de deducir la convención que podría permitirnos su identificación en los casos desconocidos.

Para tal efecto, se ha decidido estudiar únicamente aquellas construcciones en las que el personaje se encuentra asociado a su *nahualli*, pues, en la mayoría de los casos, resulta casi imposible distinguir a un *nahualli* de un simple animal cuando éste se encuentra aislado. Las únicas excepciones conocidas serían las imágenes que portan el nombre, el signo del *tonalli*, u otro símbolo ligado al personaje tratado. Entre tales casos excepcionales podemos citar los de las esculturas de serpientes emplumadas —conservadas en el Musée de l'Homme de París y el Museo Nacional de Antropología (véase fig. 2)— que, portando el signo 1-Caña sobre la nuca, se ven ligadas a Quetzalcoatl; la escultura de una serpiente con manchas de jaguar —conservada en el Museum für Völkerkunde Stoatliche de Berlín (véase fig. 3)— que, llevando un espejo humeante en el mismo sitio, puede ser considerada como *nahualli* de Tezcatlipoca, y las estatuas de monos —del Musée de l'Homme y del Museo Nacional de Antropología (véanse figs. 4 y 5)— que, al portar caracoles cortados sobre el pecho y bucales de Ehecatl, se encuentran asociadas a Quetzalcoatl.

Tampoco nos fue posible encontrar los indicadores que nos permitirían identificar a los hombres-*nahualli*, en ausencia de sus coesencias, en el campo de la imagen. Las únicas representaciones localizadas son aquellas del *Códice florentino* (1950, x, 47-48), que no muestran ningún rasgo específico que nos conduzca

[184] Lo que para Greimas y Courtes (1979, 339) se llama *semiosis*, es decir, "la operación que instaura una relación de presuposición recíproca entre la forma de la expresión y la del contenido".

a singularizarlas (véanse figs. 6 y 7), y aquella del *Título de Yax* (1989) que nos presenta a una suerte de estatuilla de un guerrero portando un arco al lado de una banderola (véase fig. 8).

Las representaciones del *nahualli*

Lo primero que podemos observar al estudiar las representaciones de *nanahualtin* es que no existe una norma rígida que determine la manera en que tal entidad debe ser significada, sino que se trata de una serie de convenciones, más o menos laxas, sobre la manera en que los diferentes elementos pueden combinarse para producir una misma significación. Es decir que, en lugar de tener reglas, la construcción de las imágenes parece ser variable dentro de los límites de lo reconocible.

Así, se han podido identificar cuatro tipos principales de representación que, además, pueden incluir algunas variantes:[185]

a. Este grupo está constituido por todas aquellas figuras que, como lo enuncian los informantes de Sahagún (1958, 126-127; 1997, 94) sobre Yxcozauhqui y Huitzilopochtli llevan sus *nanahualtin* sobre la espalda.[186] Tal es el caso de una estatuilla en piedra verde, del Wurttembergische Landesmuseum de Stuttgart, que representa a Tlahuizcalpantecuhtli portando sobre su dorso a una serpiente emplumada, *nahualli* de Quetzalcoatl —y en consecuencia de Tlahuizcalpantecuhtli—, con el disco solar. En el extremo superior de la figura, la cabeza del animal y la del antropomorfo se tocan (véase fig. 9).

Al interior de este grupo existe una variante en la que el *nahualli* es representado por su cabeza, o su cola, situada en la espalda del personaje. Tales serían los casos de las imágenes de Huitzilopochtli y Xiuhtecuhtli que aparecen en el *Códice florentino* (IX, plano 1 y 13) (véanse figs. 10 y 11) o la figura de Huitzilopochtli que vemos en el *Códice borbonicus* (1988, 22) (véase fig. 12). Éste podría ser

185 Krickeberg (1962, 59) ya había enunciado algunos de los principios fundamentales de la figuración plástica del *nahualli:* "sobre las representaciones mexicanas, no es raro descubrir que el dios o el hombre porta la cabeza de su doble sobre su propia cabeza y aparece al fondo de su hocico o completamente envuelto por su piel [...]. Es también a la idea de *alter ego* que se asocia la representación tolteca [se equivoca, es azteca] de Ce-Acatl-Quetzalcoatl, en la que su doble, la Serpiente Emplumada, se yergue detrás de él como una sombra gigantesca con majestuosas ondulaciones". En el mismo sentido, Termer (1957, 170) comenta haber encontrado en Guatemala una escultura que "representaba una figura humana muy borrada, con un animal en forma de lagartija como adorno de la cabeza (disfraz de *nahual*)".

186 "*Yxiuhcoanahual: yn quimamaticac*", "él porta a su *nahualli*-serpiente de fuego sobre la espalda".

también el caso de un petroglifo de la *Caja de Hackmack* del Hamburg Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte, en el que vemos a Motecuhzoma, reconocible por su nombre-glifo, perforándose la oreja y portando una cabeza de jaguar en sus espaldas (véase fig. 13).

b. El segundo tipo de representación sería aquel en el que los personajes parecen salir de sus *nanahualtin*. Tal es el caso de la imagen de Xiuhtecuhtli que emerge hasta el torso del hocico de una serpiente de fuego sobre la cual un sacerdote enciende una llama en el *Códice Borgia* (1993, plano 46) (véase fig. 14) y la de Quetzalcoatl emergiendo de un círculo solar terminado en cola de serpiente emplumada en *Códice Vaticanus A* (1979, f. 6) (véase fig. 15).

Sin embargo, la disposición más frecuente y la más atestada por las fuentes antiguas, es aquella en la que se muestra la cabeza de un personaje saliendo del hocico del *nahualli*. Así, el *Códice florentino* (IX, 83) dice sobre la imagen de Coyotl inahual que "ella estaba dotada de una cabeza de coyote de la cual salía el rostro de algo que parecía un hombre". Líneas más tarde, el mismo texto (*ibidem*, 84) dice que, de modo semejante, "Macuil ocelotl llevaba como *nahualli*, la cabeza de una bestia salvaje de la cual salía su rostro [...]. Y de la misma forma Macuil tochtli portaba también su *nahualli* como una cabeza de conejo".[187] Una disposición semejante es comentada en el mismo texto (*CF:* XII, 50) a propósito de la escultura en amaranto de Huitzilopochtli: "y alrededor de su cabeza se encontraba su *nahualli* de colibrí",[188] tal como aparece en el *Teocalli de la Guerra Sagrada* (véase fig. 16) o en el *Códice Azcatitlan* (1995, 1v, 2v, 4v, 6r, 8r, 12r) (véase fig. 17). Y es este tipo de construcción el que aparece con mayor frecuencia en los códices.

Observamos, por ejemplo, una representación de Cihuacoatl (mujer-serpiente o serpiente femenina), que aparece en el *Códice Azcatitlan* (1995, 10v), arrodillada con una serpiente sobre la espalda que abre el hocico para dejar salir el rostro de la deidad (véase fig. 18); Chalchiuhtlicue, en el *Códice Borgia* (1993, 65), porta una especie de tocado en forma de serpiente con las fauces abiertas (véase fig. 19); Tezcatlipoca y Xochiquetzal llevan una especie de yelmo en forma de cabeza de ave (véanse figs. 20 y 21) —seguramente un quetzal en el caso de la diosa— en el *Códice telleriano remensis* (1995, plano 13, 48), o Xiuhtecuhtli, que aparece en el mismo códice (*ibidem*, plano 24) con una cabeza de serpiente de fuego con el hocico abierto a un lado de su rostro.

187 El texto en náhuatl dice: "*in Macuil Ocelotl onac ticaca in naoal in tecuani itzontecon* […] *Zan ie no iuhqui in Macuil Tochtli, no onacticac in inaoal, in iuhqui tochin itzotecon*".

188 El texto en náhuatl dice: "*Yoan teuxtli yoa icpac conquetza iutzitzilnaoal*".

En ocasiones, aquello que es llamado *nahualli* aparece como una especie de vestimenta o disfraz; un ejemplo de ello sería la imagen de Macuil Ocelotl, que aparece en el *Códice florentino* (IX, 71), en la que podemos observar las manos y las sandalias que salen de entre la piel del jaguar (véase fig. 23). Un caso semejante sería la imagen de Tlaloc vestido de caimán que figura en el *Códice Borgia* (1993, 38) (véase fig. 24) y Tezcatlipoca portando un traje de guajolote y jaguar en el *Códice borbonicus* (1991, 3, 17) (véanse figs. 25 y 26). Es posible que las esculturas de personajes que emergen del hocico de serpientes o serpientes emplumadas, anudadas, verticales o enrolladas —como las que se conservan en el Musée de l'Homme de París y el Museo Nacional de Antropología— correspondan a este mismo tipo de representación (véanse figs. 27 y 28).

Itztapaltotec, que es por cierto un aspecto de Xipe Totec, en la mayoría de los casos aparece portando una especie de yelmo en forma de cuchillo de obsidiana humanizado (*Códice borbonicus:* 1991, 20; *Códice telleriano remensis:* 1995, plano 50); como en los casos mencionados, el rostro de la deidad sale del hocico abierto del cuchillo (véase fig. 22). ¿Es acaso posible que, en este caso, el cuchillo de obsidiana fungiera como su *nahualli*?

Por último, encontramos ciertos casos en que el personaje sólo porta algunos fragmentos corporales de la especie *nahualli*. Tal es el de las deidades lunares con piel de conejo que figuran en el *Códice Borgia* (1993, plano 2, 29) o la imagen de Mictlantecuhtli con garras de jaguar que aparece en el mismo documento (*ibidem*, plano 3) (véanse figs. 29 y 30).

c. La tercera clase, una de las mejor ejemplificadas, está constituida por aquellas imágenes en las que la figura del *nahualli* se sitúa detrás del personaje. Una representación del *Códice Vaticanus B* (1993, f. 48) muestra la figura de un monstruo-*cipactli* de perfil colocado detrás de un Tlaloc y orientado en el mismo sentido que la deidad (véase fig. 31). Mictlantecuhtli aparece con una pequeña serpiente a sus espaldas en el *Códice Laud* (1961, 62) (véase fig. 32) en tanto que se observa a una Cihuateteo con una serpiente semejante tras de sí en los códices *Laud* (1961, 76), *Fejérváry-Mayer* (1994) y *Vaticano B* (1972, 22) (véanse figs. 33 y 34).

En un relieve del Cerro de la Malinche, en Tula, se puede observar a Quetzalcoatl, reconocible por su glifo, parado de perfil sobre un *petate*, perforándose el lóbulo de la oreja. Tras de sí, y a un lado del glifo 1-Caña —nombre calendárico y signo-*tonalli* de Quetzalcoatl—, se sitúa una enorme serpiente emplumada con cuchillos de pedernal cuya cabeza se encuentra orientada en la misma dirección que la del personaje principal (véase fig. 35). Una construcción semejante se observa en una de las caras de la *Caja del General Riva Palacios*, donde se presenta

un personaje sentado atravesándose la oreja con una serpiente de fuego a sus espaldas (véase fig. 36). En una de las urnas gemelas del Templo Mayor, una serpiente con cuchillos fue grabada detrás de Mixcoatl y una serpiente emplumada detrás de Tezcatlipoca (véase fig. 37). El *Códice borbonicus* (1988, 17) presenta la imagen de una gran serpiente multicolor que ondula a las espaldas de un personaje anónimo en actitud de autosacrificio (véase fig. 38). El *Códice Laud* (1966, plano 24) muestra la imagen de un águila detrás de un personaje rodeado por el círculo solar (véase fig. 41). Siguiendo este mismo orden de ideas, no sería descabellado suponer que el maguey que figura a espaldas de Mayahuel en el *Códice Laud* (1994, f. 16) o el *Códice Vaticanus B* (1972, 56) sea su *nahualli*, pues, aunque los *nanahualtin* fitomorfos suelen ser raros, éstos sí han sido registrados (véase fig. 39).

Sobre la *Piedra de Acuecuexatl* aparece una serpiente emplumada detrás de un personaje sentado —identificado como el rey Ahuizotl, por el glifo del animal mítico del mismo nombre— perforándose la oreja, por debajo de una fecha 7-Caña marcada sobre un pequeño basamento.[189] En el reverso de la piedra se observa una construcción semejante a la anterior, salvo que la serpiente emplumada se encuentra a un lado y el basamento no presenta signos de agua. No obstante, el hecho de que la segunda serpiente emplumada figure a un lado del personaje y no a sus espaldadas podría ser simplemente, como señala Graulich (2002, comunicación personal), efecto del desdoblamiento de un elemento que debería localizarse detrás del personaje (véase fig. 40). Así, si consideramos que el *tlatoani* representaba a la deidad, la serpiente emplumada podría ser el *nahualli* del rey Ahuizotl considerado como representante del sol. La serpiente emplumada sería pues "su doble animal, el cielo azul que acompaña al sol" (Graulich: 1998a, 18).

d. El cuarto tipo, el menos frecuente de todos, está conformado por los personajes que portan la cabeza de su *nahualli* en lugar del pie. Tal es el caso de la imagen de Huitzilopochtli que aparece en la fachada del *Teocalli de la Guerra Sagrada* con una serpiente de fuego en lugar de la extremidad (véase fig. 16). En el mismo sentido, el *Códice Fejérváry Mayer* (1994) nos muestra la imagen de un dios mercante, identificado por Olivier (1999, 70-71; *cf:* I, 64) como Acxomocuil,[190] portando una cabeza de serpiente en lugar de pie (véase fig. 42).

189 Aparentemente, la fecha 7-Caña no representa la fecha de nacimiento o muerte del personaje, sino la fecha de desviación de un río denominado Acuecuexatl (*Anales de Cuauhtitlan:* 1945, 58).

190 El hecho de que Seler (1963, II, 133) identifique a esta representación con Tezcatlipoca no implica ninguna contradicción con la posición de Olivier, pues es altamente probable que, como lo señala este último autor, Axomocuil no sea más que un avatar de Tezcatlipoca.

Sin embargo, todo parece indicar que estas serpientes reemplazan a las habituales volutas de humo que figuran en este sitio. De hecho, es posible que este tipo de representación sea exclusiva de Tezcatlipoca —caracterizado por la amputación del pie— y sus avatares. La única posible excepción es la imagen de una mujer mercante con una serpiente coralillo en lugar del pie izquierdo en el *Códice Fejérváry Mayer* (1994, f. 18) (véase fig. 43).

También existen formas de representación tan poco frecuentes que no podrían llegar a constituir tipos.

El *nahualli* puede aparecer, por ejemplo, delante o bajo el personaje al que se asocia. Son ejemplos del primer caso la serpiente emplumada que figura frente la imagen de Ehecatl, en el *Códice Laud* (1966, 2, 15), y el búho y la serpiente que, en el *Códice Borgia* (1993, plano 28), aparecen ante Mictlantecuhtli (véanse figs. 44 y 45). Sobre la segunda clase, tenemos la figura de Tlaloc sobre un lagarto, en el *Códice Fejérváry Mayer* (1994, f. 40), y la representación de Xiuhtecuhtli haciendo fuego sobre una *xiuhcoatl* en el *Códice Borgia* (1993, plano 49) (véanse figs. 46 y 47). Es posible también que la serpiente que aparece enrollada alrededor del cuello de Tlaloc en el *Códice Vaticanus B* (1993, f. 48) sea uno de sus *nahuales* (véase fig. 29). Una cuestión semejante podría plantearse en torno a un personaje de pintura corporal roja, con una culebra del mismo color enrollada en el cuello, que aparece en el *Códice Laud* (1994, f. 33) (véase fig. 48). En el *Códice Fejérváry Mayer* (1994, f. 21), tenemos al Dios Murciélago rodeado por una serpiente con flamas o volutas de humo decapitando y sacando el corazón a un hombre. ¿Es posible que tal ofidio haya sido su *nahualli*? (véase fig. 49). Otra forma de representación poco frecuente es aquella que implica la sustitución de la cabeza del personaje por la del *nahualli*. Tales son los casos de la imagen de Coyotl inahual, con una cabeza de coyote, que aparece en el *Códice florentino* (X, plano 74) (véase fig. 50), o, en el mismo códice, la de Huitzilopochtli portando una cabeza de ave. En el *Códice Fejérváry Mayer* (1994, f. 21) vemos a un dios solar, como caminante, llevando a cuestas a un águila que, como hemos dicho, era su entidad compañera (véase fig. 51). Por último, encontramos casos en los que la cabeza del personaje reemplaza a la del animal al que se halla asociado. Tal es el caso de la imagen de Cihuacoatl del *Códice florentino* (VIII, plano 45) (véase fig. 52). Una lógica similar parece haber seguido la figura del insecto con cabeza de Ehecatl que vemos en el disco del American Museum of Natural History de Nueva York (véase fig. 53). Un último caso, poco usual, es aquel en que el personaje lleva en brazos a su entidad compañera; éste, por

ejemplo, parece ser el caso de Tonatiuh llevando un águila en el *Códice Borgia* (1993, plano 18) (véase fig. 54).

Representación, vestido y transformación

Recapitulando lo anterior, podemos ver que los diferentes tipos de representación del *nahualli*, que hemos mencionado, pueden ser agrupados en dos clases mayores: por un lado, los tipos de representación en los que la coesencia aparece simplemente asociada al personaje[191] y, por el otro, las representaciones en las que el personaje porta al *nahualli* sobre sí.[192] Un mismo *nahualli* puede aparecer tanto asociado al personaje como portado por él. La serpiente de fuego se presenta en la espalda de Huitzilopochtli en el *Códice borbonicus* (1991, 22) y sobre el dios, reemplazándose el cuerpo de la deidad por el de la serpiente y el rostro antropomorfo emergiendo del hocico animal, en el *Códice Borgia* (1993, 44). La serpiente emplumada figura asociada a Quetzalcoatl en el petroglifo de La Malinche y sobre la divinidad en la escultura del Musée de l'Homme de París. La serpiente de fuego aparece en asociación con Xiuhtecuhtli en el *Códice florentino* y portada por el dios en el *Códice Borgia*. Así pues, podríamos deducir que este segundo tipo de representación puede corresponder al hecho de *vestirse* con el *nahualli* o ser considerada como una manera de tomar una forma diferente de la propia.

De hecho, parece ser que, en la época prehispánica, el *nahualli* era efectivamente considerado como una especie de vestimenta o cobertura. Esto es particularmente evidente en la descripción que hace Tezozómoc (1944, 265) de la ceremonia funeraria del rey Tizoc:

> Hecho esto y habiendo cantado delante de él, volvieron a descomponerlo para adornarlo de los vestidos que llaman Quetzalcoatl, y antes le envijaron con color negro del humo de *marmija*, y en lugar de corona le pusieron una guirnalda que llaman Ozelocompilli y una manta diferente que llaman *nahualix*.

Así, es posible que el hecho de que los *nonotzaleque*[193] se vistieran con la piel del jaguar esté relacionado con la transformación, pues, como lo muestran los infor-

191 Tras el personaje o sobre su espalda.

192 Cuando el individuo porta la cabeza del *nahualli* o viceversa y cuando el personaje figura como emergiendo de la boca de su coesencia. Uno de los tipos de representación más interesantes en esta segunda clase es aquel en el que el personaje parece estar vestido con la piel de su *nahualli*.

193 Un término que en ocasiones es empleado para hacer referencia al hombre-*nahualli*.

mantes de Sahagún (*CF:* XI, 3), se trata de una envoltura que confiere a su portador algunas de las cualidades del animal: "Se dice que con esto avanzan soportando las dificultades, se dice que con esto infunden temor."

Si revisamos el vocabulario empleado en las fuentes antiguas para expresar la idea de transformación, podemos observar que, aun si Molina traduce del castellano *tornarse bestia* como *nino. maʒatilia*, *nino. tochtilia*,[194] el cambio de forma es, en la mayoría de los casos, referido a través de los verbos *cuepa (nino)*[195] y *nahualtia (nicno)*.[196] El verbo *cuepa* tiene un sentido semejante al de *tornar* del español, es decir, que expresa al mismo tiempo las nociones de *rotación* y *cambio*,[197] mientras que, como habíamos dicho, *nahualtia* significa *esconderse*, *disfraʒarse* o *cubrirse con algo*. Así, si consideramos que, según el *Códice florentino* (IV, 41-43), "la transformación [del hombre-*nahualli*] devenía su *nahualli*", *transformarse* sería equivalente a *cubrirse con su nahualli*.

De hecho, Margil (1988, 260) dice que, en la transformación, "el ser tigre era como si lo vistieran de tigre o de otro animal" (Margil: 1988, 260), mientras que, en un proceso judicial de Chiapas, se afirmó que Pedro Gerónimo "en traje de su *nagual* quiso hacerle daño" a Juan de los Santos (AHDCH: 1721, f. 11r).

194 Es decir, añadiendo al nombre del animal, en este caso un venado *maʒatl* o un conejo *tochtli*, el sufijo *tilia*.

195 Por ejemplo, en la *Leyenda de los soles* (1945, 121) se expresa la transformación de Quetzalcoatl en hormiga como: "*eic ticʒcatl mocuep in Quetʒalcoatl*"; en los *Anales de Cuauhtitlan* (1945) se afirma sobre las mujeres que se convirtieron en venados de dos cabezas: "*in mamaʒa cacta ye cihua in omocuepque*", y los informantes de Sahagún (1969b, 50) señalan de la manera siguiente el hecho de que el gigante fuera considerado como la transformación de Tezcatlipoca: "*inecuepaliʒ in tlacateculotl Teʒcatlipoca*".

196 Tal es el caso de una mención de los *Augurios y abusiones* de Sahagún (1969b, 60) en que se dice sobre Tezcatlipoca: "*Quitoaya ca Teʒcatlipoca miecpa quimonahualtiaya in coyotl*", lo que significa: "decían que Tezcatlipoca se disfrazaba [se escondía o se cubría] de coyote".

197 *Ixcuepa*, traducido por Molina como "volver lo de adentro a afuera", denota claramente la rotación. El sentido de transformación aparece en el *Manuscrito* 362 *de la BNF* (2001, 21), donde se traduce la frase "*cueponi xotla*" por "brotar o abrir las flores". Actualmente, este verbo es también empleado con el sentido de *traducir*. Muchos pueblos mesoamericanos y yaquis contemporáneos creen en "rituales" de transformación que implican movimientos rotatorios (véanse Alvarado Solís: 2001, 320; Segre: 1990, 349; Buchler: 1980, 7; Lipp: 1991, 161; Guiddings: 1959, 144). De este modo, podemos notar que existe una relación metonímica entre el término que designa la transformación, *cuepa* "tornar" y la acción de rodar. Así pues, podrá existir una especie de juego de palabras entre "tornar" y "tornarse bestia" que hubiera inspirado la invención del "ritual". Un elemento que podría reforzar esta hipótesis es el hecho de que uno de los informantes de Robe (1971, 142) utilizó precisamente el vocablo *machincuepa* para describir el movimiento que produce la transformación: una maroma.

Las alusiones a cuestiones de vestimenta o cambio de piel en los relatos de transformación son sumamente frecuentes no sólo en Mesoamérica sino también entre los yaquis (véanse Fábregas Puig: 1969, 102; *DGCP:* 1982, 20-21; Campos: 1982, 188; Boremanse: 1986, 127; Segre: 1990, 163; Taggart: 1984, 209-210; García de León: 1969, 287; Münch: 1994, 172; Vázquez e Hipólito: 1994, 151; Oakes: 1951, 171-173; Pérez Bravo y López Morales: s/f, 73; Guiddings: 1959, 59-61). En este tipo de relatos, la piel, las plumas o los ropajes son, en cierta forma, depositarios de la figura de los diversos seres, pues, al ponerse un ropaje diferente del habitual, los seres logran su metamorfosis. De hecho Báez-Jorge y Gómez Martínez (2001, 420) mencionan que, entre los nahuas de Chicontepec, la palabra *pellejo* es utilizada para traducir la noción de *disfraz*.[198] Con ello podríamos confirmar que, como lo señala Cordier (1995, 2; 2003, 130), "el paso al estado humano (o recíprocamente del estado humano al estado animal) se reduce esencialmente a una cuestión de vestimenta".

Difusión y representación del *nahualli*

Los tipos de representación del *nahualli* previamente mencionados aparecen también en otras regiones de Mesoamérica. Un pectoral en concha de la región huasteca, que muestra a un personaje barbado vestido de ave con una serpiente emplumada a sus espaldas, parece reagrupar los tipos *b* y *c*, mientras que una estela de Tuxpan —conservada en el Museum für Völkerkunde Stoatliche de Berlín— muestra a un personaje con atributos de Quetzalcoatl, perforándose la lengua y rodeado por una serpiente. Procedente de esta misma zona es la escultura de una mujer de ojos semi-cerrados con yelmo ornitomorfo de Tepetzintla, Veracruz. Es posible que tal pájaro sea la entidad compañera colectiva de las *Cihuateteo*, pues, en algunas de sus esculturas mexicas, dichas deidades se encuentran en el mismo modo asociadas con aves (véase como ejemplo el brasero policromo del Museo Nacional de Antropología) (véanse figs. 55 y 56).

En la Mixteca, los códices como el *Nutall* (1992, f. 3) (véanse figs. 57 y 58), el *Vindobonensis* (1967, lám. 2 y 5) (véanse figs. 59 y 60), el *Selden (A2)* (1964, lám. 3, 5, 9, 14 y 17) (véase fig. 61) o el *Bodley* (1964, lám. 1) (véanse figs. 62 y 63) representan seguido a personajes emergiendo de las fauces de un animal o por-

[198] Paralelamente, encontramos que, según Figuerola (2000, 15), entre los tzeltales, ciertos individuos dicen que "los *lab* [equivalente al náhuatl *nahualli*] son como nuestras ropas, como nuestra camisa, forman parte de uno mismo".

tando al *nahualli* a sus espaldas.[199] Una de las más interesantes representaciones de *nanahualtin* es aquella en la que se muestra el rito de perforación del septum al señor 8-Venado, en el *Códice Bodley* (2858) (1964, 9) (véase fig. 64). En tal imagen se observa al gobernante sentado sobre las patas posteriores de un jaguar recostado sobre una piedra sacrificial, mientras que, en su correspondiente del *Códice Becker I* (en *Códice Alfonso Caso:* 1996, 15), es el rey, aquí 4-Viento, quien figura en tal posición. Esto muestra, una vez más, que el *nahualli* funge como representante del individuo al que se asocia. Otro ejemplo de utilidad es el del personaje con yelmo de serpiente de fuego, que aparece asociado al nombre de Serpiente de Fuego en el *Códice Nutall* (1975, f. 57), pues se estaría mostrando por medios gráficos la estrecha asociación entre la especie-*nahualli* y la identidad personal (véase fig. 65).

En la isla de Zapatera, Centroamérica, observamos toda una serie de esculturas monumentales que representan a diversos personajes asociados a animales. En algunos casos se trata de antropomorfos que portan la cabeza de su *nahualli* en lugar de la propia. En otros, vemos a humanoides sobre cuyas cabezas se sitúa la testa del animal, corriendo el cuerpo del segundo paralelo a la espalda del primero, algo semejante a la imagen de Cihuacoatl del *Códice Aẓcatitlan* (véanse figs. 66 y 67).

Muy lejos de ahí, en una concha incisa procedente del sitio de Spiro, Oklahoma, ahora conservada en el Museum of the American Indian, encontramos la imagen de un hombre dotado de pico, alas, cola y plumaje de ave; algo muy semejante a la figura del hombre-pájaro huasteco que describimos líneas más arriba. Pudiera pensarse que se trata de una mera coincidencia, mas es preciso señalar que los indígenas de la Huasteca y los llamados *mount-builders* estuvieron en comunicación durante varios siglos (Dávila Cabrera: 2000) (véase fig. 68).

Por último, en el arte de Paquimé y en el suroeste de Estados Unidos es posible encontrar a la deidad llamada Serpiente Cornuda —*Kolowisi*, en zuñi; *Palotquopi*, en hopi— tanto bajo la forma de un ofidio con cachos como con apariencia antropomorfa. Lo interesante es que, en algunos casos, dicho personaje figura como un antropomorfo sobre cuya cabeza se ubica la testa de una serpiente cornuda y el cuerpo del animal corre paralelo a la espalda del antropo-

199 La existencia de un nahualismo mixteco prehispánico es atestiguada por *Vocabulario* de Alvarado (1962, 38, 122), quien traduce los términos *tai sanduvui*, *tai ñahaque* y *tai sandacu* por "brujo que engañaba diciendo que se volvía león" y "hechicero, embaidor que decía volverse tigre", y la crónica de fray Gregorio García (1729, 328), que menciona que el mayor de los hijos de la pareja suprema se convertía en tigre y el menor en un pequeño animal semejante a una serpiente alada.

morfo. Dicha disposición se asemeja a las imágenes de Cihuacoatl y Zapatera que acabamos de describir. Aun cuando pudiera objetarse que el suroeste es una región muy lejana, cabe recordar que, en Santa Ana, White (1942, 173) registró la creencia un *espíritu guardián* que protege a su contraparte humana y lo aconseja. Ello sin mencionar que, como señala Linda Cordell (2006, comunicación oral), Mesoamérica y el suroeste han estado en contacto a través de diversas épocas (véase fig. 69).[200]

Las fuentes nahuas mencionan la existencia de hombres-*nahualli* en Teotihuacan y entre los olmecas uixtoti, "los primeros pobladores de la región" (*cf:* X, 194, 192), mientras que los documentos mayas de Guatemala y Chiapas parecen situar el origen del nahualismo en la mítica ciudad de Tula (*Popol Vuh:* 1971, 169; *Historia de los Xpanzay…:* 1957, 123; *Título de Totonicapan:* 1983, 175 8r).[201] Por ello deberíamos esperar encontrar representaciones de *nanahualtin* cuando menos desde el posclásico temprano.[202]

El *Códice florentino* (X, 168) afirma que los toltecas "llegaron a Amatlan, a Tula", lo que relacionaría a los amatecos, de los que una de las deidades patronas era Coyotl inahual, con los toltecas. De hecho, se encontró en Tula, Hidalgo, una escultura que muestra la cabeza de un coyote con las fauces abiertas y un rostro humano emergiendo de ellas, tal como los informantes de Sahagún describen la imagen de Coyotl inahual (véase fig. 70). Además se pueden observar en esta misma ciudad representaciones de personajes llevando serpientes emplumadas a sus espaldas, lo que sería próximo al tipo *c* de la clasificación planteada en este trabajo (véase fig. 71). También observamos serpientes emplumadas por detrás y alrededor de personajes en la vasija del Museum für Völkerkunde de Viena (véase fig. 72). Los *atlantes* llevan serpientes emplumadas en sus sandalias, lo que los acercaría a las imágenes en que el *nahualli* figura en lugar del pie.

Encontramos imágenes similares al tipo *b* —rostros que emergen de las fauces de animales— en Chichen Itza y personajes que portan serpientes emplumadas a sus espaldas (véanse figs. 73 y 74), lo que de acuerdo con Lobjois (2002, comunicación personal) correspondería también a representaciones de *nanahualtin* o

200 Durante el seminario "Los hopis y las relaciones entre el Suroeste y Mesoamérica", impartido en el Instituto de Investigaciones Antropológicas.

201 Al respecto, Núñez de la Vega (1702, 9 en Calnek: 1988, 53) señala: "esta superstición de *naguales* vino de México [...] y en su cuadernillo dice que se hicieron señores y maestros en naguas o México los de las tribus que vinieron".

202 Cabe mencionar que, según Roys (1960, 14 en Villa Rojas: 1963, 256), el nahualismo llegó a Yucatán durante el *katun* 5 *ahau* (1323-1342), cuando los itzas consolidaron su poder en la región. Sin embargo, se equivoca; el nahualismo es mucho más antiguo.

a la animalización de guerreros temibles. Es posible que, en este caso, la serpiente emplumada haya sido considerada como un *nahualli* colectivo —*nahualli* de la ciudad, de alguna elite, de algún grupo étnico particular o de los guerreros en general— ya que, tal como se ve en las fachadas del Templo de los Guerreros, con frecuencia, este animal aparece en asociación con grupos de personajes unidos en una sola escena. Pareciera así que el nahualismo se encontraba también presente entre los maya-toltecas del posclásico temprano. Es también posible que los animales que figuran asociados a deidades del inframundo en el Templo de los Guerreros correspondan a representaciones de *nanahualtin*; sin embargo esta identificación es más dudosa (véase fig. 75).

También observamos imágenes de *nanahualtin* bastante explícitas en Cacaxtla, en una época pretolteca (hacia el 750-800 d. C.), y en un estilo claramente influenciado por la plástica maya de la época clásica. Los personajes se relacionan con los animales-*nahualli* que los rodean —una serpiente emplumada y una serpiente-jaguar— por las pieles y tocados de animales que visten (Graulich: 1990, 100) (véanse figs. 76 y 77).

Nahualismo maya y otros nahualismos del clásico

En lo que concierne a las representaciones de *nanahualtin* mayas, el mayor aporte que hasta nuestros días se haya hecho es, indiscutiblemente, el desciframiento del glifo *way* (equivalente local de *nahualli*) por Houston y Stuart. De acuerdo con Grube y Nahm (1994, 686), Kettunen y Helmke (2002, 75) y Hoppan (2003, comunicación personal), este glifo —conocido como T539 o T572— está formado por un signo *ajaw*, "señor", medio cubierto por una piel de jaguar (véase fig. 78). Houston y Stuart (2001, 452) explican que:

> En la mayoría de los casos, los afijos asociados al T539 o T572 son los signos fonéticos *WA* y *YA*. Típicamente, *WA* aparece antes de T539; *YA* figura después. En Palenque, una composición de glifos que contiene a T539, muestra que el prefijo *WA* es completamente opcional. Algunas veces WA y YA se encuentran juntos —*WA*-*YA*/T539 o T539/*WA*-*YA*— o, de plano no aparecen. En nuestra opinión, la explicación más lógica es que los signos fonéticos leídos como '*way*' nos muestran la lectura del glifo al que están asociados. Así, proponemos que T539 es un logograma que tiene como lectura 'way', los afijos funcionan simplemente como complementos fonéticos.

Unas líneas más adelante, los mismos autores (*ibidem*, 455) señalan que, frecuentemente, este glifo aparece como *u-way* "el *way* de" y presentan una serie de textos epigráficos que explican cuáles son los tipos de *way* de diversos personajes. Uno de los textos más interesantes es aquel del *Templo* 11 de Copan que, según Houston y Stuart (*ibidem*, 457), dice: "su pie es el *way* del *Dios K*", pues, considerando que seguido la pierna de tal deidad se termina en una cabeza de serpiente (véase fig. 79), se trataría de una composición equivalente a la de las de imágenes de Tezcatlipoca, Acxomocuil y Huitzilopochtli.[203]

Gracias al inventario realizado por Grube y Nahm (1994),[204] hemos podido clasificar las representaciones icónicas que se encuentran asociadas al glifo *way* en dos grupos mayores: *a*) Representaciones del *way* bajo la forma de animales o seres fantásticos no asociadas a personajes. *b*) Representaciones de personajes asociados a sus *way* —reconocibles por sus partes o la totalidad del ser. Obviamente, las figuras del primer grupo no hubieran podido ser identificadas en ausencia del citado glifo.

No obstante, entre las imágenes del segundo grupo, hemos encontrado algunos elementos que tienden a repetirse: 1. Los personajes presentan la cabeza de la coesencia superpuesta a la propia en seis ocasiones. 2. En cuatro casos, la especie *way* es representada como una suerte de vestimenta —pantalones, guantes o botines— portada por los personajes. 3. En una sola representación, la cabeza del animal reemplaza a la del humano (véase fig. 80). 4. En dos ocasiones, el personaje parece emerger del hocico del animal, observándose la cabeza o el cuerpo hasta la cintura. 5. En una sola imagen, el *way* rodea al personaje formando un círculo a su alrededor (véase fig. 81). Así pues, vemos que, en sus rasgos más generales, las representaciones mayas de la entidad compañera no parecen distar demasiado de los tipos identificados para el *nahualli* mexica: los personajes que portan la cabeza de su *nahualli* sobre la propia nos recuerdan la imagen de Chalchiuhtlicue del *Códice Borgia*; los hombres que llevan pantalones y guantes de jaguar son equivalentes a la imagen de Macuil Ocelotl del *Códice florentino*; los individuos que emergen del hocico de sus *way* son próximos a las representaciones del tipo *b* de nuestra clasificación, etcétera.

Partiendo de una lectura fonética, Freidel, Schele y Parker (1993, 184) proponen que el *cartucho G1* del *dintel* 25 de la *estructura* 23 del *Templo* 11 de Copan debe

203 Una de las imágenes más exóticas de esta deidad, figurada en un vaso-códice de Nakbé, Guatemala, es aquella en que el pie de la deidad se prolonga como una enorme serpiente que rodea a un personaje adormecido y de cuyas fauces emerge una entidad femenina.

204 Donde encontramos una compilación de las ocurrencias del glifo *way* en los vasos mayas.

ser leído como "él era *nawal*". Lo que implicaría que, en la época clásica, el término *nawal* ya era utilizado en la zona maya y que dicho término coexistía con el vocablo maya para la noción de coesencia. No obstante, según María Sala (2004, comunicación personal), dichos investigadores habrían cometido el error de leer "*u bah il na wala*", "el *nahual* era su imagen", en lugar de "*u bah il na ol*", "era la imagen de la primera entrada".

Por otro lado, encontramos también representaciones de *nanahualtin* no asociadas al glifo *way*. Se observa, por ejemplo, la imagen de un personaje, con ojos y colmillos de Tlaloc, emergiendo del hocico de una serpiente en un vaso con tapadera del Museo de Tikal (véase fig. 82) y la representación de un humano saliendo de las fauces abiertas de un reptil que figura en otro vaso grabado del mismo sitio (véase fig. 83). Es posible que el *nahualli* de Itzamna —o el *Dios D*— sea el lagarto, puesto que, en las representaciones del periodo clásico —como la escultura del *Templo* 22 y el *Altar D* de Copan— aparece como un rostro humano emergiendo del hocico de tal animal. Se observa también la imagen de un personaje saliendo de una serpiente emplumada en uno de los anillos del juego de pelota de Viejo Chichen (véase fig. 84). Mientras que la *Estela D* de Copan presenta a un personaje, con rasgos serpentinos, y una serpiente que se le enrolla. En la Casa del Jaguar de Xelhá, encontramos a un personaje barbado portando una suerte de yelmo de jaguar (véase fig. 85). Una composición semejante es la que figura en un vaso de San Agustín Acasaguastlán, Guatemala, donde observamos a un personaje con tocado de cabeza de venado sentado frente a otros antropomorfos (véase fig. 86). En otro vaso de la misma época, tenemos a un personaje desnudo con pintura corporal a rayas y un yelmo de pescado que se prolonga a lo largo de la espalda hasta los pies (véase fig. 87). En el vaso 4960 del catálogo de Kerr observamos una fila de hombres sugestivamente "vestidos" de animales; el personaje que se sitúa al frente porta la cabeza zoomorfa sobre su propia testa, como si se tratara de una máscara que se acabara de quitar (véase fig. 88). Dicha imagen se asemeja a la representación de Macuil Ocelotl del *Códice florentino*. Por último, en la Estructura 44 de Tenacah, observamos la figura de un posible danzante cuyo rostro emerge del hocico de una iguana, mientras que el cuerpo de reptil corre perpendicular al antropomorfo tocando la parte superior de su espalda (véase fig. 89).

Tal como sucede con los nahuas, aquí también observamos que un mismo ser puede presentarse junto con su *nahualli* en diferentes formas. En el Museo de Antropología de Mérida, observamos la imagen de Ixchel sentada junto a un conejo, cuyo cuerpo termina por fundirse con el de la diosa. En un vaso de la colección Kerr, la deidad aparece cargando al roedor (véase fig. 90). En otra

pieza del citado museo el conejo fue colocado delante del numen. En una pieza de esta última colección y la tapa de bóveda de Xnucbec, encontramos la pintura del dios K'awil con una serpiente ondulando a sus espaldas y no en lugar del pie, como habitualmente se le representan (véase fig. 91). Un personaje rodeado por una serpiente, representado en el vaso 1670 del catálogo de Kerr, figura en la misma pieza sentado frente al ofidio (véase fig. 92).

En otros contextos culturales de la época clásica, las imágenes de *nanahualtin* parecen menos explícitas. Observamos en Monte Alban, sobre la *Lápida de Baʔán*, la imagen de un señor zapoteco, vestido de jaguar asociado a un personaje identificado por Marcus y Flannery (1998, 390) como un sacerdote teotihuacano (véase fig. 93). Un antropomorfo vestido de manera equivalente aparece en la pintura del muro norte de la *Tumba* 5 del Cerro de la Campana. Se ve igualmente, en Zaachila, la imagen de un rostro humano saliendo del hocico abierto de una tortuga (véase fig. 94). Con frecuencia, en la pintura mural de las tumbas zapotecas, figuran personajes portando yelmos zoomorfos —véanse, por ejemplo, las pinturas de las fachadas de la *Tumba* 125 de Monte Alban y 1 de Huitzo—. Por último, una urna zapoteca del Museum für Völkerkunde de Berlín muestra a un individuo saliendo del hocico abierto de un jaguar (véase fig. 95). Estos ejemplos parecen próximos al tipo *b* de nuestra clasificación de representaciones de *nanahualtin*.

El Tajin, Veracruz, presenta en el *Taller N* el grabado de un hombre portando una especie de yelmo en forma de cabeza de ave (véase fig. 96), mientras que la *Escultura* 7 muestra la imagen de un individuo sentado con una cabeza de roedor o jaguar (véase fig. 97).

Encontramos en Teotihuacan representaciones de seres humanos vestidos con pieles de animal, portando una cabeza zoomorfa de la cual surge el rostro humano. Tales serían los casos del llamado Dios Mariposa de Tetitla (véase fig. 98), de un personaje vestido de águila que se presenta en la *Zona* 5 (véase fig. 99) o de un relieve en estilo teotihuacano de la región de Soyoltepec, que muestra a un individuo portando un yelmo en forma de cabeza de serpiente (véase fig. 100). Sin embargo, tales imágenes no son concluyentes, pues el hecho de que un personaje esté vestido de animal no implica necesariamente que éste sea su *nahualli*. Podría tratarse de una simple insignia militar semejante a los trajes de los *guerreros águila* y *guerreros tigre* de la cultura azteca.

Nahualismo en el preclásico

En la escultura olmeca (1500-300 a. C.) observamos con cierta frecuencia representaciones antropomorfas con atributos animales. En muchos casos, se trata de personajes asexuados con rasgos felinos. Existen además figuras compuestas con características de otras especies y otras que combinan los elementos de diferentes especies zoológicas. Obviamente, entre las múltiples y variadas explicaciones de tales esculturas, encontramos algunas que tratan de asociarlas a manifestaciones tempranas del nahualismo.[205]

Tomando como punto de partida cuatro estatuillas antropomorfas con rasgos felinos,[206] Furst (1967) creó toda una teoría sobre el chamanismo y la creencia en la transformación de los olmecas. El autor señala, con razón, que, en realidad, las representaciones olmecas de jaguares enteramente zoomorfos son bastante raras y que, por el contrario, son las figuras humanas con rasgos de jaguar las que aparecen con mayor frecuencia. Este tipo físico se opone a aquel de las cabezas colosales y al tipo mongoloide de la mayor parte de las figuras enteramente antropomorfas. Ello significa, según él, que el problema se sitúa en la interfase entre el jaguar y lo humano y no en el simbolismo de jaguar en sí.

En seguida, hace un breve recorrido por las creencias sudamericanas que ligan a hombres y jaguares, y observa la constante asociación del jaguar a las ánimas de los especialistas rituales amerindios. Señala la existencia de una identificación cualitativa entre la figura del chamán y la del jaguar, las cuales pueden ser, de acuerdo con Furst, intercambiables. Cita un cierto número de relatos históricos y descripciones etnológicas que mencionan transformaciones de chamanes en jaguares en estados de conciencia alterada. Indica que los rostros de los hombres-jaguar presentan una especie de mueca que denota un tormento intenso o un estado de éxtasis,[207] y concluye que, dada la antigüedad del uso de narcóticos en América, las estatuillas de hombres-jaguar deberían representar la experiencia extática —por consiguiente vivida como real— de la transformación en jaguar. Por último, Furst escoge algunos ejemplos etnográficos e históricos

205 Véanse, por ejemplo, los textos de Robicsek (1983), Coe (1972b), Wicke (1971), Davis (1978) y Grove (1972).

206 Las esculturas en serpentina [la serpentina es una piedra verde] de Dumbarton Oaks, una figura de la colección Fearing y un fragmento de cabeza del Museo Nacional de Antropología. En un trabajo posterior, Furst (1996, 79) considera a tales estatuillas como representaciones de los espíritus compañeros del chamán olmeca.

207 Más tarde, Furst (1996, 70) añade que, para él, resulta evidente que el escultor había experimentado en carne propia la transformación durante el éxtasis.

para mostrar la relativa importancia del jaguar en el nahualismo mesoamericano y propone que este sistema de creencias puede ser comprendido como una manifestación local del chamanismo amerindio.[208]

Para empezar, cabe señalar que la mayoría de los objetos estudiados por el autor provienen del saqueo y, en consecuencia, carecen del contexto arqueológico necesario para establecer su uso y significación.[209] A esto podemos también añadir que, aunque se presupone un nexo cultural entre los olmecas y los pueblos del norte de Sudamérica, Furst nunca se preocupa por comparar las piezas estudiadas con materiales arqueológicos del sur del continente. Para el planteamiento de la hipótesis, no se utilizan fuentes históricas tardías ni etnográficas mesoamericanas, las que, a mi parecer, serían más cercanas a las creencias olmecas que los datos utilizados. Cuando hace uso de datos etnográficos, lo hace de manera descontextualizada, sin tomar en cuenta el conjunto de creencias que se presenta en torno al chamanismo y sin mencionar las diferencias entre las ideas de los pueblos que cita. El corpus de representaciones estudiadas resulta ser demasiado reducido, y, sobre todo, no toma en cuenta a las figuras infantiles con rasgos de jaguar, que difícilmente podrían estar relacionadas con el chamanismo. Furst menciona la escultura de Potrero Nuevo, que supuestamente representa el acoplamiento de un jaguar y un ser humano, pero no la utiliza para su interpretación. Finalmente, cuando hace alusión a las creencias mesoamericanas, el autor evita hablar del simbolismo del jaguar en la época posclásica, y no hace más que citar ciertos relatos que, aisladamente, parecen apoyar su hipótesis.[210]

Köhler (1985) señala, con razón, que las figuras antropozoomorfas olmecas no se limitan a las representaciones de hombres-jaguares e identifica rasgos de reptiles y aves en las esculturas "híbridas". Rechaza las hipótesis que postulan a tales imágenes como representaciones de los olmecas como "hijos del jaguar" y la interpretación de dichas figuras como "dioses". Considera que la mayoría de estas imágenes se presenta sobre objetos personales que constituyen símbolos

208 En su segundo artículo sobre los hombres-jaguar, el autor se muestra un poco más prudente acerca del nahualismo y los sistemas simbólicos posclásicos y evita abordar este tema. Reilly III (1996) apoya igualmente la hipótesis del chamanismo como motor principal para las creaciones artísticas olmecas; no obstante, él no intenta asociar las dichas manifestaciones al nahualismo o cualquier otro tipo de creencia tardía.

209 Esto sin aludir a la evidente posibilidad de que tales piezas no fueran olmecas o fueran falsas.

210 Todo ello sin mencionar que la concepción del chamanismo sobre la que se apoya el autor es totalmente errónea, pues el chamanismo es un sistema de prácticas y creencias religiosas que, en ningún modo, puede ser reducido al trance, el éxtasis o el consumo de alucinógenos (véanse al respecto Hamayon: 1995, y Martínez González: 2003).

de estatus y propone que tales motivos podrían ser emblemas de poder político construidos a partir de la noción de *nahualli*. De tal suerte que, para el autor, las imágenes de hombres-jaguar no representarían a chamanes en transformación, sino el hecho de ser hombre y jaguar a la vez, mientras que las figuras híbridas, que contienen rasgos de diversas especies animales, significarían los múltiples *nanahualtin* de un individuo, alineados en torno a un *nahualli* principal.

Podemos objetar que las representaciones descritas por Köhler no presentan ninguna semejanza con las representaciones de coesencias conocidas para la época posclásica ni con las descritas por el *Códice florentino*. En particular, podemos señalar que, cuando menos entre los aztecas, cuando se representa a los diversos *nanahualtin* de un personaje, no se mezclan sus características. Dado que las manifestaciones iconográficas mayas asociadas al glifo *way* muestran a seres antropozoomorfos y diversos pueblos mesoamericanos contemporáneos creen en *nanahualtin* monstruosos, es posible que efectivamente las esculturas "híbridas" representen a entidades compañeras. Pero ésta propuesta está todavía por probarse.

No obstante, existen manifestaciones plásticas olmecas mucho más explícitas que las esculturas mencionadas: observamos en el *Monumento* 19 de La Venta a un personaje sentado con un tocado en forma de cabeza de serpiente, acompañado de una gran cascabel que le pasa por debajo y se yergue a sus espaldas (véase fig. 101). Una pintura de la cueva de Oxtotitlan representa a un individuo sentado sobre un trono, detrás del cual figura un águila en una posición casi idéntica —como si fuera su sombra (véase fig. 102)—. Se trata pues de representaciones semejantes a las de los señores-jaguar y águila de Cacaxtla y son equivalentes al tipo *c* de nuestra clasificación. También podemos citar a una estatuilla de Tuxtla Chico que presenta la imagen de un personaje vestido de jaguar comparable a la imagen de Macuil Ocelotl del *Códice florentino*.[211] Esta manera de portar la piel de jaguar se opone a la que se presenta en la estatuilla de Atlihuayan, en la que el cuero del felino es claramente usado como capa. En la *Estela* 2 de Izapa encontramos a un personaje descendente dotado de alas y yelmo de ave; algo semejante a las imágenes de Spiro y la Huasteca que describimos anteriormente (véase fig. 103). Por último, podemos mencionar una figurilla serpentiforme con cabeza humana y un rostro de reptil inciso sobre la cara (véase fig. 104). En esta última imagen, el hecho de ser humano y serpiente a la vez se presenta del mismo modo que la imagen de Cihuacoatl del *Códice florentino*.

[211] Aun si los miembros superiores parecen verdaderas patas de jaguar, la máscara o cabeza de jaguar deja entrever un rostro humano y los pies salen de las patas posteriores del felino.

Cabe mencionar que no se han encontrado representaciones semejantes fuera del área de influencia olmeca, por lo que podemos suponer que la noción de *nahualli* estaba ausente en el pensamiento religioso de otros complejos culturales de la época —como Capacha, Opeño, Cupícuaro y Chavin—, o que sus sistemas de representación diferían considerablemente de lo observado en Mesoamérica en los periodos más tardíos.

Aun si existen algunas excepciones notables, en la mayoría de los casos la identificación de un *nahualli* no asociado a un personaje resulta extremadamente difícil. Tampoco hemos podido encontrar indicadores que nos permitan reconocer a hombres-*nahualli* en ausencia de sus *nahuales*. Y es por ello que, para construir la presente clasificación no se han empleado más que imágenes de personajes acompañados de sus *nanahualtin*.

Como lo hemos visto, no existen reglas fijas sobre la manera en que un *nahualli* debía ser representado, sino una serie de convenciones más o menos laxas que permiten la identificación de una entidad compañera, admitiendo la existencia de buen número de variantes. Apoyándonos sobre las descripciones presentadas por las fuentes antiguas, hemos podido identificar tres tipos principales de representación: *a*. Personajes que portan a su *nahualli* —en ocasiones representado por su simple cabeza— sobre la espalda. *b*. Imágenes en las que los antropomorfos parecen emerger de sus coesencias; en la mayoría de los casos, es la cabeza del humano la que parece salir del hocico abierto de su *nahualli*. Encontramos representaciones semejantes entre los mixtecos, los huastecos, los mayas del posclásico, los indios-pueblo y los mount-builders. Los observamos igualmente en Tula, Chichen Itza, Zapatera y Cacaxtla. Representaciones comparables aparecen también en el área maya, Tajin, Teotihuacan y la zona zapoteca en el periodo clásico y entre los olmecas preclásicos. *c*. Imágenes de *nahuales* que figuran detrás de los personajes a los que se asocian, lo cual vemos en nahuas, mayas y mixtecos posclásicos y en los olmecas preclásicos. También encontramos figuras en las que el *nahualli* se presenta en lugar de la cabeza o el pie del personaje (tipo *d*) entre los mexicas y mayas clásicos, representaciones en las que el *nahualli* figura delante del personaje entre los huastecos y los mexicas, imágenes de animales con testa humana entre los nahuas, los mayas y los olmecas y antropomorfos rodeados por sus entidades compañeras entre los nahuas, los huastecos y los mayas.

Como se ha dicho antes, estas diferentes formas de representar al *nahual* pueden ser agrupadas en dos categorías mayores: aquellas en las que el *nahualli* figura asociado al personaje y las que presentan al individuo portando o vistien-

do su coesencia. Dado que, como se ha visto, el *nahualli* era efectivamente considerado como una suerte de cobertura, ropaje o disfraz, es posible que lo que las fuentes llaman la transformación fuera pensada como el hecho de portar a la entidad compañera y que tales imágenes representaran el cambio de forma.

Así pues, tendríamos una serie de imágenes de hombres asociados a animales, semejantes a los tipos de representaciones del *nahualli* empleados en el posclásico, que aparecen de manera constante en diferentes épocas y regiones. De este modo, podríamos suponer que conceptos semejantes a la creencia en el *nahualli* debieron existir, cuando menos, desde la época olmeca. Lamentablemente, no conocemos suficientemente bien la prehistoria mesoamericana como para poder determinar si existían elementos nahuálicos en el pensamiento religioso de esta época.

Por otro lado, el desciframiento del glifo maya *way* —dibujado como un glifo *ajaw* medio cubierto por una piel de jaguar— nos muestra la existencia de un buen número de imágenes de *nahuales*, no asociados a personajes, que difícilmente podrían haber sido identificadas en ausencia del signo mencionado. Encontramos, entre los olmecas, figuras antropozoomorfas y criaturas híbridas cuya significación es todavía desconocida, lo que nos deja entrever la enorme cantidad de representaciones de *nanahualtin* que podrían haber existido y que aún no estamos en condiciones de identificar.

NAHUALISMO Y DIVERSIDAD

Tal como hemos visto a lo largo de este capítulo, la creencia en el *nahualli* no responde a un único patrón de concepciones, perfectamente definidas, estáticas e inmutables, sino a una serie ideas que tienden a mantenerse constantes pero que bien pueden ausentarse en grupos y regiones específicos sin que, por ello, se pierda el esquema general. Y, aunque en algunos casos es posible que las divergencias encontradas sean resultado de errores en el registro de las cosmovisiones indígenas, la existencia de una amplia diversidad de nociones resulta innegable. No obstante, también hemos podido notar que no todas las variaciones son de la misma índole, ya que, mientras algunas creencias irregulares sólo han sido registradas de manera esporádica y en regiones o localidades determinadas, otras tienden a repetirse a través del tiempo y el espacio.

Son estas segundas divergencias las que, a nuestro parecer, constituyen los *esquemas periféricos* del nahualismo, pues, considerando que algunas de ellas son rastreables hasta los siglos XVI y XVII, podemos suponer que poco han modificado el *núcleo central* de nuestro *sistema de representaciones*. Dada su constancia, ima-

ginamos que tal multiplicidad de ideas no responde más que a la existencia de interpretaciones o preferencias individuales, locales o grupales que, en ausencia de un dogma rígido, se han generado en diversas regiones y épocas.

Como *esquemas periféricos* podemos enumerar:

a. La idea de que el *nahualli* colectivo pueda ser coesencia de cada miembro del grupo o tan sólo representante de la comunidad.
b. El hecho de que algunos piensen que la dependencia hombre-*nahualli* es bidireccional y otros no.
c. La clase exacta entidad anímica que funge como puente entre el hombre y su coesencia.
d. Las diversas interpretaciones sobre el origen del *nahualli*, derivado de una madre animal o procedente del cielo.
e. El hecho de que la especie-*nahualli* pueda o no ser consumida por los individuos a quienes corresponde.
f. La existencia o inexistencia de un señor de los *nahuales*.
g. El momento exacto en que se produce el vínculo entre el humano y su entidad compañera: la concepción, algún momento durante la gestación, el nacimiento, etcétera.
h. La diversidad de opiniones en cuanto a si todo mundo dispone o no de una entidad compañera.
i. La multiplicidad de modos de adivinación-asignación de la especie-*nahualli*.
j. El número máximo y mínimo de coesencias por persona.

Las variaciones del primer grupo nos resultan mucho más difíciles de explicar, pues aquí nos enfrentamos a una gran diversidad de factores y fenómenos histórico-sociales que no siempre se encuentran bien definidos. Entre éstos, encontramos:

1. La posibilidad de que ciertos sistemas simbólicos similares al nahualismo, pero con diferente origen, hayan terminado por confundirse o fusionarse con él. Éste es, tal vez, el caso de los lacandones, según el cual los *onen* se encuentran más ligados a los linajes y los dioses que a los individuos (Bruce: 1975, 71), y de los tlapanecos, quienes, en lugar de vincularse con un ser animado, pueden asociarse a un elemento topográfico (Dehouve: 2006, comunicación oral).[212]

2. La existencia de variaciones regionales o específicamente asociadas a un determinado grupo étnico. Al parecer éstas no suelen ser muy significativas o al

[212] Durante su conferencia dictada en el marco del "Seminario Signos en Mesoamérica", dirigido por Alfredo López Austin y Andrés Medina del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

paso del tiempo han tendido a borrarse, pues hasta el momento el único caso que pudimos localizar es el del nahualismo maya, en el que existe la idea de que la entidad compañera puede radicar al mismo tiempo en el interior y el exterior del cuerpo humano. Dicha idea es bastante inusual en el resto de Mesoamérica.

3. La influencia de cuerpos de ideas de origen foráneo que, aunque será tratada con mayor detalle en un apartado posterior, bastará por ahora con mencionar que ésta puede alterar los sistemas de pensamiento indígenas en modos muy diversos. Al respecto citamos:

a. El hecho de que, hoy en día, no figure más la clase de *nahualli* en el nombre de los individuos, lo cual, probablemente, responde a su sustitución por apellidos preferentemente hispanos y el desprecio de las clases dominantes por los referentes de origen pagano.
b. El que, en algunos grupos mesoamericanos, la entidad compañera pueda ser comprada, vendida o intercambiada, lo cual no parece ser consecuencia directa de la influencia de la cosmovisión judeocristiana sino más bien producto de la introducción de una lógica mercantilista en el pensamiento indígena. Lo interesante es que, hasta ahora, este fenómeno sólo ha sido detectado en grupos étnicos que ya creían en la pervivencia y transmisión de las coesencias después de la muerte.
c. El hecho de que un personaje pueda cambiar de forma durante el día parece responder, más que a la influencia occidental directa, al proceso de erosión de la cosmovisión indígena que ha conducido a la pérdida de sentido de los elementos culturales. Es posible que sea a causa de este mismo fenómeno que, en la actualidad, la entidad compañera pueda ser considerada como invisible o intangible y que sea posible imaginar que el hombre y su *nahualli* no comparten un ánima.

El problema aquí es que, mientras no sepamos cuáles son los factores exactos que produjeron dichas alteraciones y en qué momento ocurrieron, no seremos capaces de trazar una verdadera historia del nahualismo mesoamericano.

NAHUALISMO Y TOTEMISMO

Algunos autores modernos, como Rojas González (1944, 357), Krickeberg (1962, 60), Chapman (1978, 34) y Buchler (1980, 1) han señalado la existencia de cierta semejanza (e incluso identidad) entre totemismo y nahualismo. Los más prudentes aclaran que, a diferencia de lo que sucede con el tótem, en la creencia en el

nahualli el animal se encuentra asociado a un individuo particular y no a un grupo en general. En otro texto, Krickeberg (1946, 291) no relaciona al *nahualli* con el tótem, mas señala que "esta creencia tiene su origen en el concepto de espíritu tutelar que también se había desarrollado de una manera parecida en el oeste de Norteamérica".

El único inconveniente es que ninguno de los citados investigadores se ha tomado la molestia de especificar qué es lo que entiende por *totemismo*, pues, sabiendo que dicho concepto fue objeto de un enorme debate antropológico que tuvo lugar a fines del siglo XIX y principios del XX, las definiciones de tótem y totemismo resultan ser extremadamente variadas.[213] Si consideramos, junto con Mauss (1903-1904, 236), Rivers (1908, 134) y Frazer (1910, IV, 3), que el totemismo se define en relación con el culto que un grupo de personas emparentadas (de preferencia, un clan) rinde a la especie animal de la cual supone descender, podemos concluir que, en ningún modo, el nahualismo puede ser pensado como semejante al totemismo. Mas, si pensamos, como Van Gennep (1912, 91-92), Lévi-Strauss (2002, 153) y Wagner (en Eliade *et al.:* 1987, 573-576), que el totemismo no es más que un sistema particular de clasificación o abstracción, es posible considerar que el nahualismo responde efectivamente a ese mismo modo de reflexión, pues, al igual que en el totemismo lévistraussiano, en el nahualismo "es porque el hombre se experimenta primitivamente idéntico a todos sus semejantes [...] que adquirirá, posteriormente, la capacidad de distinguirse como los distingue [a los animales]; es decir, tomar la diversidad de las especies como soporte conceptual de la diferenciación social" (Lévi-Strauss: 2002, 149).

Durkheim (1998, 224-225, 228), por su parte, define al nahualismo —junto con las creencias de diversos pueblos subárticos americanos— como parte de un tipo específico de creencias, llamado *totemismo individual*, al cual describe como sigue:

> El nombre de la cosa sirve también para nombrar al individuo [...]. Conferido durante ceremonias religiosas muy particularmente importantes, este nombre de pila posee un carácter sagrado. No se lo pronuncia en las circunstancias ordinarias de la vida profana [...]. El hombre participa de la naturaleza del animal; tiene sus cualidades, como, por otra parte, sus defectos. El parentesco de los dos seres es tal que, en ciertas circunstancias, sobre todo en caso de peligro, el hombre cree que puede tomar la forma del animal. Inversamente, el

[213] En el trabajo de Rosa (2003) se describe con claridad el modo en que dicho debate internacional adquirió, a los ojos de los antropólogos modernos, esa peculiar imagen mítica y negativa a la vez.

> animal está considerado como un doble del hombre, como su *alter ego*. La asociación entre ellos es tan estrecha que sus destinos se consideran, a menudo, solidarios [...] si el animal muere, la vida del humano está amenazada [...]. Por su parte el animal protege al hombre y le sirve, de alguna manera, de patrón. Le advierte de los posibles peligros y de los medios para escapar a ellos; se dice que él es su amigo. También, como se cree que a menudo posee poderes maravillosos, los comunica a su asociado humano [...]. El individuo, por su parte, puede actuar sobre el animal. Le da órdenes, tiene poder sobre él [...]. La naturaleza misma de estas relaciones parece implicar que el ser al cual cada individuo se halla así asociado sólo puede ser un individuo y no una clase.

Como se ve, las características enunciadas en esta definición parecen efectivamente cercanas a lo que hemos visto sobre el nahualismo. De hecho, el problema con Durkheim no es la coincidencia de las cualidades descritas sino la explicación de las mismas. Un poco más lejos el autor (*idem*) precisa que entre el *totemismo* y el *totemismo individual*

> son, de hecho, los mismos principios que aquí [en Australia] son aplicados al clan y allá [en América] al individuo. En un lado y el otro es la misma creencia en la existencia de lazos vitales entre las cosas y los hombres y que los primeros están dotados de poderes especiales que pueden ser útiles a sus aliados humanos. Es también el mismo uso de dar al hombre el nombre de la cosa a la que se encuentra asociada y de añadir a ese nombre un emblema.

Como es sabido, la palabra *tótem* es un término de origen ojibwa —o chippewa— que se usa para designar al animal, cosa o vegetal que sirve de emblema a cada uno de los clanes de una sociedad. Esta clase de símbolos es heredada por vía patrilineal. Sin embargo, contrariamente a lo que postulaban Durkheim y sus contemporáneos, este uso del *tótem* parece tener muy poco de religioso pues, entre los ojibwa, el *tótem* no es un protector ni se encuentra asociado a la supervivencia del grupo. Se le considera una marca familiar que promueve la exogamia sin que ello implique que los miembros del grupo se consideren sus descendientes o le rindan cualquier forma de culto (véanse Powell: 1902, 101-102; Vecsey: 1983, 78-79). De hecho, la asociación del término *tótem* al concepto de entidad compañera deriva del error cometido por Long en 1791 al confundir los conceptos ojibwa de *totam* y *manitou*.

El término *manitou* se refiere a la creencia en un ser preferentemente animal que protege al humano a quien se encuentra asociado; de suerte que el poseedor

de una entidad de este tipo procura no cazar ni comer animales de la especie de su guardián. En caso de peligro, se supone que algunos personajes específicos —como los guerreros y los especialistas rituales— pueden adoptar la forma de la especie *manitou* (Long: 1791, 86 en Hultkrantz: 1979, 66; Hultkrantz: 1953, 373). Lo interesante es que dicha creencia no sólo se presenta en este grupo étnico, sino que, por el contrario, se encuentra difundida por distintas partes del continente americano: los mono del oeste, que por cierto pertenecen a la misma familia lingüística que los mexicas, creen en la existencia de una conexión tan íntima entre cada individuo y una especie animal —llamada "su vida"— que un brujo puede dañar a la persona al actuar sobre su contraparte zoomorfa. Al mismo tiempo, se supone que, aun cuando un individuo pueda desconocer la identidad de su "vida", ésta condicionará en gran medida las cualidades del ser humano (Gifford: 1932, 38). Siguiendo el mismo orden de ideas, los penobscot —un grupo algonquino de Maine— creen que quienes se dedican a mediar con la sobrenaturalaza tienen la facultad de adquirir la forma de un animal que se encuentra tan estrechamente ligado al individuo que la muerte del primero supondría inmediatamente la del segundo. Encontramos concepciones semejantes entre los ona de Tierra del Fuego y los pawnee de Nebraska (Hultkrants: 1979, 72-73).

Por otro lado, es muy posible que la idea de entidad compañera se encuentre asociada a la muy difundida creencia norteamericana en el *espíritu guardián*, un ente, íntimamente ligado a sus posesores, que en forma preferentemente animal se encarga de proteger a su contraparte humana durante la vida. Entre los indios del río Thompson, el sujeto recibe un nuevo nombre al adquirir su entidad protectora, estando siempre la forma del animal en relación con las cualidades del sujeto a quien se liga. Además, se supone la existencia de *espíritus guardianes* asociados a grupos de género, oficio y estatus social. Entre los kwakiutl, se dice que la posesión de un mayor número de *espíritus guardianes* significa mayor estatus social al interior del clan o sociedad secreta. Los wabanuk creen que los especialistas rituales pueden adquirir la forma de sus *espíritus guardianes* y que, al morir el segundo, correría la misma suerte el primero. Uno de los elementos que se podría suponer difieren entre el nahualismo y la creencia en el *espíritu guardián* es que, en la mayoría de los casos, el segundo es adquirido durante las visiones obtenidas por los púberes a través de la autotortura o el consumo de alucinógenos en los largos retiros que realizan como rito de iniciación. No obstante, cabe recordar que los hondureños prehispánicos llevaban a cabo procedimientos semejantes para adquirir un *nahualli*. Al mismo tiempo, encontramos que, tanto en el nahualismo como en el *espíritu guardián*, la posesión de una

coesencia o *espíritu* no está siempre al alcance de todo el mundo; esto lo encontramos, por ejemplo, en el caso de los nahuas de Guerrero, en el nahualismo, y los penobscot, en el complejo del *espíritu guardián*. Esto sin mencionar que, así como los tzeltales pueden atípicamente adquirir sus entidades compañeras en la edad adulta, los kwakiutl, contrariamente a lo que sucede en la mayoría de los grupos norteamericanos, reciben sus espíritus guardianes en el momento del nacimiento (véanse Benedict: 1923; Hultkrantz: 1979, 73-77).

Así vemos que, aunque lejos de constituir una clase particular de totemismo, el nahualismo forma parte de un amplio conjunto de complejos simbólicos estructurados en torno a las relaciones sígnicas que se establecen entre los hombres y múltiples seres no-humanos del entorno. En algunos casos, como el del concepto de *manitou* entre los mono, es posible que se trate de elementos con un remoto origen común —tal vez presente en un sustrato religioso panamericano—; en otros parece claro que se trata de simples paralelismos sin relación histórica evidente.

DELIMITACIÓN ESPACIO-TEMPORAL DEL NAHUALISMO

Entre las dificultades que impone el tratamiento de este tópico se encuentra, en primer lugar, el hecho de que casi nadie lo ha abordado, pues, hasta donde sabemos, sólo dos investigadores se han ocupado de la delimitación del nahualismo. Por un lado, tenemos a Seler (1990, 47), que indica que el nahualismo es propio de la región del Istmo, Guatemala y Centroamérica. Por el otro a Tranfo (1974, 236), que opina que dicho sistema de creencias "se encuentra con igual frecuencia en el norte (Chihuahua y Coahuila), como en el Sur". Ambas afirmaciones son falsas.

Como se ha visto, disponemos de tres diferentes fuentes de información para establecer la presencia o ausencia de la creencia en la entidad compañera en un contexto histórico-cultural determinado: elementos iconográficos, textos antiguos y documentos etnográficos contemporáneos.

A partir de los datos iconográficos, hemos encontrado evidencias de nahualismo entre los mixtecos, los huastecos, los indios pueblo, los mount-builders, los toltecas y los habitantes de Cacaxtla; lo reconocemos también entre los mayas, los teotihuacanos, los zapotecos y los totonacos del clásico, así como los olmecas del preclásico.

Las fuentes antiguas, que por cierto no son tan abundantes, nos arrojan datos sobre los mixtecos, los zapotecos, los quichés, los mames, los cakchiqueles, los nahuas, los otomíes, los indígenas de Zacatecas y los de Honduras.

A partir de los datos etnográficos modernos, hemos podido observar nahualismos, o vestigios de ellos, en todos los grupos nahuas, desde Durango hasta el Salvador; lo tenemos igualmente entre algunos indios pueblo, los otomíes, los mixes, los zapotecos, los mixtecos, los chinantecos, los chontales de Oaxaca, los triquis, los zoques, los amuzgos, los cuicatecos, los popolucas, los huaves, los mazatecos, los totonacos, los chontales de Tabasco, los chatinos, los tzeltales, los choles, los tzotziles, los tojolabales, los quichés, los chuj, los jacaltecos, los tzutuhiles, los mayas yucatecos, los mames, los mochó, los lencas y los chontales de Tabasco.

Encontramos el término *nagual* entre los sumu y los miskito, pero con un sentido que dista mucho de los conceptos mesoamericanos enunciados por dicho vocablo (Conzemius: 1932, 128). Y no hemos sido capaces de localizar vestigio alguno de esta clase de ideas entre los indígenas del sur de Centroamérica —provenientes de la familia macrochibcha— ni del norte de Sudamérica, que sean quechua-aymaras o amazónicos.

Hemos identificado fenómenos, hasta cierto punto, parecidos al nahualismo, pero no necesariamente iguales a él entre los rarámuris, los yaquis, los pápagos, los diegueño y los huicholes.

Los rarámuris creen que los muertos se transforman en animales e incluso se adivina la especie encarnada por el ánima a través de las huellas que deja en las cenizas. Se cree que los hombres pueden ser convertidos en animales a causa de una transgresión y que los brujos tienen pájaros que les asisten en sus fechorías. Y, aunque no se dice que el ave y el humano compartan una entidad anímica, se piensa que, al quemarse el animal, el brujo enfermará (Bennet y Zingg: 1935, 237). Lumholtz (1981, I, 373) menciona sobre un especialista ritual que "cuando con él camina por el monte un tarahumar y encuentra un oso, puede decir el hechicero —*No lo mates, porque soy yo; no le hagas ningún daño*". El problemas es que no poseemos datos sobre quiénes están dotados de tales entidades, cómo se relacionan o si existen diferencias entre ellas.

Entre los yaquis se cree que los brujos tienen animales familiares, llamados *chooni*, que se alimentan de las ánimas de sus víctimas. Los *chooni* protegen a sus contrapartes humanas y se considera que su existencia deriva de cueros cabelludos tomados como reliquias. Los brujos también tienen otros animales a los que pueden mandar a que se introduzcan en el cuerpo de la víctima para que devoren su entidad anímica. Si el brujo deja de darles ánimas, los animales lo matarán para alimentarse de él. También se cree que los especialistas son capaces de transformarse en animales durante las experiencias oníricas, mas, cuando se lastima al brujo en el sueño, éste amanece sin daño alguno.

Para los pápagos, los *sukiwiya* cuentan con animales auxiliares que les enseñan a curar durante el sueño, pero no se considera que sus vidas sean interdependientes ni que compartan una entidad anímica con ellos (Underhil: 1969, 15-16; Fontana: 1989, 310).

Algo semejante sucede con los diegueño, pues éstos suponen que, aunque un *kwisiyai* puede adquirir un animal auxiliar, éste no es pensado como su coesencia; esto sin mencionar que tal animal no se adquiere sino hasta el momento en que es iniciado en el oficio (Almstedt: 1977, 10).

Entre los huicholes, los dioses se encuentran muchas veces representados por animales. Existe la creencia en especialistas rituales que se transforman en lobos, mas no parece existir ninguna creencia semejante al *nahualli* (Lumholtz: 1981, II, 259).

No contamos con datos suficientes para establecer la presencia o ausencia del nahualismo en los paipai, los pames, los tepecanos, los chichimecos, los tepehuas, los tlapanecos, los lacandones, los tequistlecos, los tecos, los aguatecos, los solomecos, los uspantecos, los matagualpa, los guatusco, los guaymi, los mangue y los orotiña.

Así podemos concluir que no es posible definir con precisión dónde empieza y donde termina el nahualismo, sino que, por la falta de datos y la existencia de grandes similitudes entre pueblos lejanos, nos encontramos ante una serie de complejos simbólicos cuya afinidad varía en razón de la frecuencia de sus contactos y su proximidad cultural. Se trataría, más bien, de una serie de ideas ampliamente difundidas por el continente americano que sirve de base a la construcción de múltiples sistemas de creencias. En todo caso, resulta claro que el nahualismo no se singulariza por la especificidad de sus conceptos sino por el hecho de que éstos cobran un sentido particular al integrarse dentro del marco global de la cosmovisión mesoamericana. A esto podemos agregar que el nahualismo no se limita a las relaciones entre los hombres, los grupos, las deidades y los muertos con seres no-humanos sino que, como veremos más adelante, también comprende las relaciones simbólicas que se establecen entre los hombres y la sobrenaturaleza.

Tabla 1
Divergencias en las concepciones anímicas

Otomí antiguo	Otomí antiguo	Otomí moderno	Otomí moderno
Manmuey *Atetite* *Nôhia* *Na ihiphi* (Urbano: 1990)	*Hioya* (López Yepes: 1826)	*Ndähi* *Nzaki* (Galinier: 1990)	*Ndähi* *Huste* (Hernández Cruz:2004)

Maya antiguo	Maya moderno	Maya moderno
Ik *Cuxtal* *Pixan* (*Diccionario Cordemex*: 1980; Ciudad Real: 1995)	*Pixan* (Villa Rojas: 1987)	*Óol* (Güemes Pineda: 2000)

Mixteco antiguo	Mixteco moderno
Deye ni nanahanuu *Sadzatacuñahayniyodza* *Ini* *Sasite huitachi, sasite huindodzo, tachi ñaha* (Alvarado: 1962)	*Ánima yo* *Sombra* *Tono* *Tachi* (Flanet: 1977; Romney y Romney: 1973; Mak: 1959; Beaty de Farris: 2002)

Náhuatl antiguo	Náhuatl moderno	Náhuatl moderno	Náhuatl moderno	Náhuatl moderno	Náhuatl moderno	Náhuatl moderno
Yolia *Tonalli* *Ihiyotl* *Ehecatl* (Molina: 2000)	*Yolo* *Sewalli* *Tona* (Rodríguez González: 2002; Chamoux: 1989)	*Noganematzin* *Tlamachiliz* (Fagetti: 1996)	*Yolo* *Tona* (Sandstrom: 1991; Goloubinoff: 1994; Sánchez y Díaz: 1978; Aramoni Abbat: 1990)	*Yolo* *Ecahuil* (Signorini y Lupo: 1989)	*Yolo* *Tona* *Ecahuil* (Duquesnoy: 2001)	*Yolo* *Tonalli* *Ihiyotl* *Ecahuil* (Rodríguez López: 2000)

Quiché antiguo	Quiché moderno	Quiché moderno
Cazlibal (Basseta: 2005)	*Jajalmac* *Chajenel* (McLean: 1984)	Ánima (Schultze Jena: 1947)

Mam antiguo	Mam moderno	Mam moderno
Altzil (Reynoso: 1916)	*Nawal* (Tedlock: 1982)	*Pixan* (Thompson: 1927-32)

Huichol	Huichol
Kupuri o *iyari* (Furst: 1972; Zingg: 1982)	Cerebro Corazón Hígado (Weigand y García: 1992)

Totonaco moderno	Totonaco moderno
Alma Sombra (Córdova Olivares: 1990)	*Li-stakna* *Likatsin* (Ichon: 1973)

Chontal	Chontal
Wahma kitine (Carrasco: 1960)	*Pixan* (Keller y Luciano: 1997)

Tabla 2
Alma, ánima y espíritu en los vocabularios antiguos

Grupo étnico	Número	Términos empleados en la traducción	Fuente
Maya	3	1. *Ik'* "viento" 2. *Cuxtal* "vivir, tener uso de razón, tener juicio" 3. *Pixan* "cosa que está cubierta [...] dichoso, afortunado, beato, felice y bienaventurado" "vivo, despierto"	*Diccionario Cordemex*: 1980; Ciudad Real: 1995
Tzeltal	2	1. *Caghtsghib* "candela" 2. *Chulel* "suerte, dicha, ventura" "divino, sagrado, santo"	Ara: 1986
Pocomchi	3	1. *Bebal* 2. *Nach* "semejanza; asemejar, imitar" 3. *Uxlab* "aliento"	Morán y Zúñiga: 1991
Quiché	1	*Cazlibal* "animar, dar vida"	Basseta: 2005
Mam	1	*Altzil* "corazón o estómago"	Reynoso: 1916
Cakchiquel	½	1. *Jazlibal* de *jazlem* "vida" 2. *Jux* "corazón" *	Guzmán: 1989
Huasteco	1	1. *Ehatal,* de *eat* "vivir" 2. *Elol* "alma de los muertos" "palomilla"	Tapia y Zenteno: 1985
Nahua	4	1. *Yolia,* de *yo̲li* "vivir" 2. *Tonalli,* de *tona* "irradiar" 3. *Ihiyotl ihiyotl* "aliento" 4. *Ehec*atl "viento"	Molina: 2000
Matlatzinca	1	*Imbotuyaa* "corazón"	Basalenque: 1975a

*El vocabulario de Guzmán (1989) no traduce *jux* por "alma", "ánima" o "espíritu", mas el hecho de que la palabra "memoria", *juxlab*, aparezca compuesta por esta misma raíz nos hace pensar que, cuando menos, algunas funciones intelectuales estaban asociadas al corazón.

Tabla 2 (*continuación*)

Grupo étnico	Número	Términos empleados en la traducción	Fuente
Otomí	4	1. *Manmuey* "estómago, corazón" 2. *Atitete,* de *te* "vida" 3. *Nôhia* "aliento" 4. *Na ihiphi,* derivado, tal vez, de la misma raíz náhuatl que se usa para *ihiyotl*	Urbano: 1990
Otomí	1	*Hioyá,* de *hyáha* "vahear"	López Yepes: 1826
Zapoteco	2	1. *Pée* o *penepaa* "aliento" 2. *Lachi* o *lachitaoni* "corazón"	Córdoba: 1987
Mixteco	3	1. *Deye ni nanahanuu* "alma que [a]parece de noche" 2. *Sadzatacuñahayniyodza* 3. *Ini* "calor, corazón" 4. *Sasite huitachi*, *sasite huindodzo*, *tachi ñaha*	Alvarado: 1962
Purépecha	2 (¿3?)	1. *Mintzita* "corazón"; *mintzitaqua* "aliento, huelgo, resuello" 2. *Tziperahperi,* asociado a "vida" 3. *Hiretaqua* "aliento, huelgo, resuello"	Gilberti: 1997

Tabla 3
Entidades anímicas en pueblos indígenas contemporáneos*

Grupo étnico	Núm.	Nombre	Ubicación
Pápago	1	*Loxachak*	
Rarámuri	1	*Iwiga,* de *iwi* "respirar"	Corazón, todo el cuerpo
Huichol	3		1. Cerebro 2. Corazón 3. Hígado
Huichol	1	*Kupúri* "mollera" o *iyari* "corazón"	Cabeza y corazón
Purépecha	2	1. *Mintzita* "corazón" 2. *Zuanda* "sombra"	1. Corazón, cabeza, sangre y todo el cuerpo 2. Cabeza
Otomí	2	1. *Nzaki* "vida" 2. *Ndähi* "aire"	Estómago o corazón
Otomí	2	1. *Ndähi* "aire" 2. *Huste* "espíritu"	
Totonaco	2	1. *Alma* o *ā'ni'ma'j* 2. *Sombra*	1. Corazón

*El número de entidades por grupo representa la cantidad total de almas registradas, pero esto no necesariamente significa que todas ellas se encuentren simultáneamente en una misma comunidad.

Características	Entidad que va al inframundo	Fuente
Elemento sólido, centro de los procesos intelectuales.	*Loxachak*	Fontana: 1989, 307-311.
Centro de los procesos intelectuales. Entidad divisible que se desprende del cuerpo durante el sueño.	*Iwiga*	Bennett y Zingg: 1935, 323-324; Wheeler: 1998, 97; Merrill: 1992.
1. Centro de la razón. 2. Centro de la vitalidad, de la memoria, el conocimiento y las emociones. 3. Centro de la vitalidad física y las emociones.		Weigand y García: 1992, 220.
Centro de la vitalidad y las funciones intelectuales. Entidad que se desprende durante el susto o el sueño.	*Kupúri*	Furst: 1972, 7-36; Zingg: 1982, 312-313.
1. De ella dependen el valor, el ánimo, la vitalidad. 2. Entidad que tras la muerte se separa del cuerpo para vagar sobre la tierra algún tiempo y disiparse eventualmente. Ambas entidades pueden separarse del cuerpo durante el susto.	*Mintzita* transformada en *tziperahperi*, "aire"	Gallardo Ruiz: 2005, 83-90.
1. Fuerza vital compartida por todo lo viviente. 2. Ánima-soplo que se separa durante el sueño.	*Ndähi*	Galinier: 1990, 623-626; Dow: 1975, 62.
		Hernández Cruz *et al*.: 2004.
1. Se separa durante el sueño. 2. Fuerza interior que se irradia como *mal de ojo.*	*Alma*	Córdova Olivares: 1990, 25; Aschman: 1973, 3, 14.

Tabla 3 (*continuación*)

Grupo étnico	Núm.	Nombre	Ubicación
Totonaco	2	1. *Li-stakna*, "eso que hace vivir y crecer el cuerpo" 2. *Li-staksin,* asociada a "conocimiento"	1. La sangre 2. La cabeza
Nahua de Huachinango	3	1. *Yolo* 2. *Sewalli* 3. *Tona*	1. Corazón 2. Sombra 3. De *tona*, "irradiar"
Nahua del Valle de Puebla	2	1. *Noganehmatzin*, de "ánima" 2. *Tlamachiliz,* de *machiotl*, "conocimiento"	1. Corazón 2. Todo el cuerpo
Nahua de la Huasteca	2	1. *Yolo* 2. *Tona*	1. Corazón 2. Todo el cuerpo
Nahua de Guerrero	2	1. *Yolo* 2. *Tona*	1. Corazón 2. Todo el cuerpo
Nahua de la Sierra Norte de Puebla	2	1. *Yolo* 2. *Tona*	1. Corazón 2. Todo el cuerpo
Nahua de la Sierra Norte de Puebla	2	1. *Yolo* 2. *Ecahuil*	1. Corazón 2. Todo el cuerpo
Nahuas de la Sierra Norte de Puebla	3	1. *Yolo* 2. *Tona* 3. *Ecahuil*	1. Corazón 2. Cabeza 3. Cabeza
Nahua de Zongolica	4	1. *Yolo* 2. *Tonalli* 3. *Ecahuil* 4. *Ihiyotl*	1. Corazón 2. Todo el cuerpo 3. Alrededor del cuerpo 4. ?

Características	Entidad que va al inframundo	Fuente
1. Está asociada a la vitalidad y el destino. 2. Es el principio del conocimiento que abandona el cuerpo durante el sueño.		Ichon: 1973, 176; Reid y Bishop: 1974, 65; Aschman: 1973, 3; *Instituto Lingüístico de Verano*: 1973, 161.
Parece haber una confusión entre *tona* y *sewalli*. Véase Chamoux (1989, 303-310).	*Yolo*	Rodríguez González: 2002, 131; Chamoux: 1989.
1. Centro de la vida, las emociones y los sentimientos. Abandona el cuerpo durante el sueño. 2. Fuerza vital que puede perderse durante el espanto.	*Noganehmatzin*	Fagetti: 1996, 76-87.
1. Centro de la vida. 2. Fuerza vital y conciencia individual.	*Yolo*	Sandstrom: 1991, 258-259.
1. Centro del pensamiento y las emociones. 2. Fuerza vital y centro de pensamiento que se desprende durante el sueño.	*Yolo*	Goloubinoff: 1994.
1. Centro del pensamiento y las emociones. 2. Fuerza vital y centro de pensamiento que se separa durante el sueño.	*Yolo*	Sánchez y Díaz: 1978; Aramoni Abbat: 1990.
1. Centro del pensamiento y las emociones. 2. Fuerza vital y centro de pensamiento que se desprende durante el sueño.	*Yolo*	Signorini y Lupo: 1989.
1. Centro del pensamiento y las emociones. 2. Fuerza vital y centro de pensamiento. 3. Parte volátil del *tona* que se encuentra débilmente atada al cuerpo.	*Yolo*	Duquesnoy: 2001.
1. Entidad que se asocia a los estados de ánimo. 2. Entidad que concentra la energía vital y resguarda la integridad del sujeto. 3. Aura de naturaleza fría que forma parte del *tonalli*. 4. Centro de las pasiones y los sentimientos.	*Yolo*	Rodríguez López: 2000.

Tabla 3 (*continuación*)

Grupo étnico	Núm.	Nombre	Ubicación
Cuicateco	3	1. *Sta vie en* "corazón" 2. *Gua cu*, deriva de *gua*, "transparente, brillante, rubio" 3. *Ndu du* "aliento"	
Chatino	2	1. *Tyi'i*, "calor" 2. *Cui'i*, "viento" o "aliento"	1. Corazón 2. Parte baja del abdomen
Mazateco	4	1. *Espíritu* 2. *Sombra* 3. *Hasen-xahasen*, "corazón" 4. *Xta*, "aliento"	
Mixe	2	1. *Ja'vin*, "corazón" 2. *Aanimi*, del español "ánima"	
Mixe	3	1. *Hot a'nimi,* de "ánima" 2. *Hibik* o *ka"oy'*, *animi* 3. *'Oy animi*	1. El corazón, el hígado y el estómago 2 y 3. hombros
Mixe	1	*Hot a'nimi*	Todo el cuerpo
Huave	1	*Omeaats*, "corazón"	El corazón
Triqui	2	1. *Nimun*, "corazón" 2. *Güi*, "sol, día"	1. El corazón

Características	Entidad que va al inframundo	Fuente
Aunque no se le menciona explícitamente como un ánima, es obvio que se asignan funciones anímicas al soplo, pues la palabra *ndu du* no sólo significa "aliento" sino también "voz, habla, frase, idioma, lengua, opinión [...] sabor, olor".		Anderson y Concepción: 1983, 114, 582, 680.
1. Entidad que abandona el cuerpo durante el sueño, centro de las emociones y elemento calórico cuyo exceso puede ser nocivo. 2. Entidad etérea, divisible y altamente sensible al mal viento.	*Tyi'i* o *Iyumâ*	Pride y Pride: 1970, 3, 11, 27, 87, 94, 189, 271, 297; Bartolomé y Barabas: 1982.
1. Lo que abandona el cuerpo durante el sueño es el *espíritu.* 4. El aliento parece estar igualmente asociado a la voz, el sabor, el orgullo y la arrogancia.		Incháustegui: 2000, 140; Jamieson Capen: 1996, 73, 173, 188.
2. En composición con *poh*, "aire", designa al ánima de los muertos.		Schoehals y Schoehals: 1965, 188; Hoogshagen y Halloren: 1993, 262.
1. Sede del pensamiento. Entidad en forma de sol con alas. 2. Ánima mala en forma de niño con alas de murciélago. 3. Ánima buena en forma de niño con alas de águila.	*Hot a'nimi*	Lipp: 1991, 43-46.
Entre las siete o catorce ánimas o partes de ánima, la mitad son positivas y la mitad son negativas; la mitad se mantienen en el cuerpo y la mitad lo abandonan durante el sueño.	*Hot a'nimi*	Lipp: 1991, 43-46.
Centro de la vida, la memoria y las emociones. Especie de viento que abandona el cuerpo en el sueño y el susto.	*Omeaats*	García y Oseguera: 2001, 71-85.
1. Centro de la energía vital. Es lo que se comparte con el *nahualli*.		García Alcaraz: 1973, 233; Good: 1979, 58, 69.

Tabla 3 (*continuación*)

Grupo étnico	Núm.	Nombre	Ubicación
Amuzgo	1	*Ñnoa*	El corazón
Chinanteco	2	1. *Jmï dzï*, "espíritu, alma, vida, dar vida", *dsi* "aire" 2. *Juiñi* 3. *M tyi*, "viento, aire, aliento" 4. *Fahjiih*, "corazón"	
Mixteco	4	1. *Ánima yo* 2. *Sombra* 3. *Tono* 4. *Tachi*, "viento, aire, aliento"	1. Corazón
Chontal	2	1. *Wahma kitine* 2. *Pixan*, *"espíritu, alma, sombra"*	En el corazón o el aliento
Zapoteco	2	Dos clases principales de ánimas: 1. Términos referentes al corazón *aim, alm, laže, yichjlažda'o'* 2. Términos referentes al aliento *spirit, sirijt, grasyw, spiritw, grasy*	
Popoloca	1	*Āsénni*, "corazón"	

Características	Entidad que va al inframundo	Fuente
Centro de las funciones intelectuales. Entidad que abandona el cuerpo durante el susto.		Garnung: 2000, 31.
1. Entidad divisible. 2. Esencia vital que tiene su sede al mismo tiempo en el cuerpo y en un manantial. Entidad que se pierde durante el susto. Ignoramos si todos estos términos se refieran a entidades distintas o si, por el contrario, puedan ser sinónimos.		Bartolomé y Barabas: 1990, 192; Weitlaner y Castro: 1973, 171; Merrifield y Anderson: 1999; Rupp y Rupp: 1996, 43, 381; Skinner y Skinner: 2000, 384, 365.
1. Centro de los procesos intelectuales. 2. Entidad que recubre al *ánima yo* y que deambula por la tierra como fantasma después de la muerte. 3. Sustancia vital que anima al individuo. 4. Término que probablemente designe a los espíritus de los muertos.	*Ánima yo*	Flanet: 1977, 103-105; Romney y Romney: 1973, 74; Mak: 1959, 127; Beaty de Farris: 2002, 78.
1. Tiene forma humana y abandona el cuerpo durante el sueño. 2. Entidad de la que dependen las emociones que se separan del cuerpo durante el susto.	*Wahma kitine*	Carrasco: 1960, 110.
1. Centro de las emociones, la memoria, el carácter, la maldad o bondad, los deseos y ciertas cualidades personales como la humildad, la inventiva y la fiereza. 2. Se encuentra asociado a la capacidad, el talento y el pensamiento. Se supone que es esta entidad la que se separa del cuerpo durante el susto, la ebriedad y el desmayo. Parece existir cierta relación entre la sombra y las ánimas de los muertos, pues ambos elementos son conocidos como *bxin*.		Stubblefield y Miller: 1991, 137, 154; Long y Cruz: 1999, 322, 351; Butler: 1997, 266, 415.
Es esta entidad la que se ocupa de regular el pensamiento y las emociones. Y probablemente es también esta misma ánima la que se separa durante el sueño o el susto.		Austin y Kalstrom: 1995; Jäcklein: 1974, 264

Tabla 3 (*continuación*)

Grupo étnico	Núm.	Nombre	Ubicación
Popoluca	2	1. *Sin*, "cielo, fiesta" 2. *Jutucotø*, "corazón"	
Zoque	3	1. *Ánima* 2. *Sombra* 3. *Jama*, *"día, sol"*	
Teenek	2	1. *Ejattal*, de *ejat* "vivir" 2. *Ch'ichiin,* relacionado con *ch'ichin*, "ave"	1. Corazón 2. Cabeza
Mame	1	*Pixan*, "vivo o despierto"	(?)
Mame	1	*Nawal*, de nahua "cobertura, disfraz"	(?)
Maya yucateco	1	*Pixan*, "vivo o despierto"	(?)
Maya yucateco	1	*Óol*, "corazón"	El corazón

Características	Entidad que va al inframundo	Fuente
1. Es esta entidad la que se separa del cuerpo durante el sueño y el susto. Aunque no sabemos de la creencia en entidades anímicas calóricas, resulta claro que el susto implica la pérdida de calor, pues, en un vocabulario moderno, "curar espanto" es traducido por *šupíu-piu*, "pepenar, recoger", *šu* "sol día".		Elson y Gutiérrez: 1999, 102, 127; Clark: 1981, 78; Clark y Davies: 1974, 59.
1. Entidad que se queda vagando sobre la tierra después de la muerte en caso de asesinato. 2. Elemento cuyas cualidades determinan la posesión de poderes sobrenaturales. 3.Entidad que reside simultáneamente en el cuerpo y la montaña, sirviendo al mismo tiempo de vínculo entre la persona y su *nahualli*.		Lisbona Guillén: 1998, 22-26; Wonderly: 1946, 98; Harrison, Harrison y García: 1981, 248.
1. Entidad invisible que, en forma de angelito, da vitalidad a la persona. Entre los huastecos de San Luis Potosí se dice que puede abandonar el cuerpo durante el susto; entre los de Veracruz no. El *ejattal* es también la esencia vital de todo lo viviente. Se pide al sol que cargue al corazón del niño de *ejatta*l; el sol es la fuente de energía motora. 2. Entidad en forma de gota de agua que, aunque se asocia al vigor y al destino, es responsable del pensamiento y la inteligencia. Es lo que se separa durante el sueño o el susto.	*Ejattal* (?)	Ariel de Vidas: 2003, 251-254; Alcorn: 1984, 67.
¿Ánima de los muertos?	*Pixan*	Thomson: 1927-32, 67.
Ánima de los muertos. Entidad asociada a la fecha de nacimiento de la persona y, por consiguiente, a su destino sobre la tierra.		Tedlock: 1982, 110, 124.
(?)	(?)	Villa Rojas: 1987, 431.
Centro de vitalidad, afección, memoria, voluntad y emoción.	(?)	Güemes Pineda: 2000, 313.

Tabla 3 (*continuación*)

Grupo étnico	Núm.	Nombre	Ubicación
Chuj	2	1. *Pixan*, "vivo, despierto" 2. *An'ma,* de "ánima"	(?)
Chol	2	1. *Ch'ujlel,* de *ch'uj*, "divino, sagrado" 2. *Cuctal*, "tórax"	1. Todo el cuerpo
Mochó	1	Čah*c̲*i:*l*, "sombra"	Corazón
Tzotzil	2	*Ch'ulel* de *ch'uj*, "divino, sagrado". Ambas tienen el mismo nombre	Todo el cuerpo
Tzotzil	1	*Ch'ulel* de *ch'uj*, "divino, sagrado"	Corazón
Tzeltal	2	*Ch'ulel* de *ch'uj*, "divino, sagrado". Ambas tienen el mismo nombre	Todo el cuerpo
Tzeltal	1 (3)	1. *Ch'ulel* 2. *Ave del corazón* 3. *Sombra*	1. Corazón y cuerpo; una montaña cercana 2. Corazón 3. Corazón y cuerpo
Tzeltal	1 (2)	1. *Ch'ulel* 2. *K'al*	1. Corazón y cuerpo 2. Todo el Cuerpo
Tojolabal	1	*Altz'il*, "corazón, estómago"	Corazón o estómago

Características	Entidad que va al inframundo	Fuente
(?)	(?)	La Farge: 1947, 152.
1. Especie de viento que abandona el cuerpo durante el sueño. Aunque no se dice que sea un ánima, cabe notar que el corazón, *pusic'al*, es considerado como el centro de las emociones y el pensamiento.		Whittaker y Warkentin: 1965, 88-89; Aulie y Aulie: 1998, 20, 97, 180, 189.
Centro de la memoria, entidad que abandona el cuerpo durante el sueño.	*Čahc̲i:l*	García Ruiz: 1987, 276-278.
Centro de la memoria, el pensamiento y las emociones. Se dice que hay dos *ch'ulel*: uno muere y el otro va al mundo de los muertos.	*Ch'ulel*	Guiteras Holmes: 1961a.
Centro de la memoria, el pensamiento y las emociones.	*Ch'ulel*	Köhler: 1995.
	Ch'ulel: una de tales entidades es comida por el *nagual* y la otra va al mundo de los muertos.	Villa Rojas: 1990, 633.
1. Centro de las emociones, la memoria y el pensamiento. Entidad que se desprende durante el sueño. 2. Entidad asustadiza que abandona el cuerpo en el susto. 3. Entidad etérea que funge como reflejo del "verdadero *ch'ulel.*	*Ch'ulel*	Pitarch: 2000; Figuerola: 2000.
1. Centro de las funciones intelectuales. 2. Calor vital que anima al cuerpo.	*Ch'ulel*	Pitt-Rivers: 1971.
1. Centro de las funciones intelectuales. Se desprende durante el susto o el sueño.	*Altz'il*	Ruz: 1983, 425-431.

Tabla 3 (*continuación*)

Grupo étnico	Núm.	Nombre	Ubicación
Quiché	2	1. *Jajalmac* 2. *Chajenel*	1. Parte frontal 2. Parte dorsal
Quiché	1	*Ánima*	El corazón
Kekchi	1	*Šmuel*, "su sombra"	
Chorti	2	1. *Pican*, "vivo", "despierto" 2. *Mein*	(?)
Tzutuhil	2	1. *Ak'u'x*, *ak'*, "negro", *u'x* "corazón". "Espíritu o santo" 2. *Awanima*	1. La sangre 2. Corazón
Lenca	1	*Ángel* o *semejante*	(?)
Bribri	1	*Siwa*, "respiración, aire, viento"	Rodillas, muñecas

Características	Entidad que va al inframundo	Fuente
1. Entidad que abandona el cuerpo durante el sueño. 2. Protege el cuerpo del durmiente.	*Jajalmac*	McLean: 1984, 399.
Centro de toda actividad intelectual.	Tras la muerte reencarna en insecto	Schultze Jena: 1947, 50.
Entidad antropomorfa y etérea que se desprende del cuerpo durante el sueño y el susto. Se dice que tras la muerte esta ánima puede quedar vagando sobre la tierra.	*Šmuel*	Carson y Eachus: 1978, 49-52.
1. Se usa también con el sentido de sombra. 2. Se separa durante el sueño.	(?)	Wisdom: 1961, 453.
1. Esencia vital del individuo. 2. Centro de las funciones intelectuales.	*Awanima* *Ak'u'x*	Mendelson: 1965, 115-116; Vallejo Reyna: 2001, 152-153.
(?)	(?)	Chapman: 1985, 203.
		Bozzoli: 1979, 159.

Tabla 4
Las ánimas-corazón en Mesoamérica

Grupo étnico	Nombre de la entidad	Características	Fuentes
Mam	*Altzil*, "corazón o estómago"		Reynoso: 1916, 51, 88.
Cakchiquel	*Jux*, "corazón"	El término "memoria", *juxlab*, está formado por la misma raíz.	Guzmán: 1989, 61, 62, 63, 96.
Maya yucateco	*Pixan u óol*, "corazón"	Centro de la vitalidad, la afección, la memoria, la voluntad y las emociones.	Ciudad Real: 1995, 2045; Güemes Pineda: 2000, 313.
Chuj	*Pixan*, "corazón"	Ésta es la entidad que se comparte con el *nahualli*.	La Farge: 1947, 152.
Chontal	*Pixan*, "corazón"	De dicha entidad dependen las emociones; es lo que se desprende del cuerpo durante el susto.	Keller y Luciano: 1997, 193.
Tzeltal	*Ch'ulel:* "corazón y *ch'ulel* son intercambiables"	Centro de las emociones, la memoria y el pensamiento. Entidad que se desprende durante el sueño.	Ara: 1986, f. 26v; Pitarch: 2000; Figuerola: 2000; Villa Rojas: 1990, 633; Pitt-Rivers: 1971.
Tzotzil	*Ch'ulel:* "corazón y *ch'ulel* son intercambiables"	Centro de la memoria, el pensamiento y las emociones. Se dice que hay dos *ch'ulel:* uno muere y el otro va al mundo de los muertos.	Guiteras Holmes: 1961a, 304; Köhler: 1995.
Chol	*Cuctal*, "corazón o tórax"	Es el centro de las emociones y el pensamiento.	Aulie y Aulie: 1998, 189, 20.

Tabla 4 (*continuación*)

Grupo étnico	Nombre de la entidad	Características	Fuentes
Tzutuhil	*Ak'u'x:* está formada por *u'x*, "la palabra para referirse al corazón de una persona"	Además de ser fuente de pensamiento, determinala suerte de la persona; la vocación de los especialistas rituales depende de ella. Por último, sabemos que dicha entidad es la que sobrevive a la muerte para ir a morar al inframundo.	Vallejo Reyna: 2001, 152-153.
Zapoteco	*Lachi* o *laže*, "corazón"	Es el centro de las emociones, la memoria, el carácter, la maldad o la bondad, los deseos y ciertas cualidades personales como la humildad, la inventiva y la fiereza.	Córdoba: 1987, f. 92r; Long y Cruz: 1999, 243.
Chatino	*Cresiya* o *tiye*, "corazón" o "pecho, estómago, corazón"	Es el centro de las emociones. En su interior radica el *tyi'i*, elemento calórico que proporciona al cuerpo la energía necesaria para la vida. Es dicho elemento el que se separa del cuerpo durante el sueño y el desmayo.	Pride y Pride: 1970, 11.
Chinanteco	*Fahjiih*, "corazón o pecho"		Rupp y Rupp: 1996, 43.
Cuicateco	*Sta vie en* "corazón"		Anderson y Concepción: 1983, 114.
Amuzgo	*Ñnoa*	Centro de las funciones intelectuales. Entidad que abandona el cuerpo durante el susto.	Garnung: 2000, 31.

Tabla 4 (*continuación*)

Grupo étnico	Nombre de la entidad	Características	Fuentes
Huave	*Omeaats*, "corazón"	Entidad etérea responsable del pensamiento, la memoria, los estados de ánimo y el comportamiento moral. Se supone que es el *omeaats* el que abandona temporalmente el cuerpo durante el sueño, el susto, el coito y la embriaguez, y el que sobrevive a la destrucción del organismo tras la muerte.	Stairs y Schafe: 1981, 152; García y Oseguera: 2001, 71-78.
Mixe	*Javín*, "corazón" o *hot a`nimi*	Bajo la forma de un sol con alas, se encarga de regular el pensamiento. Algunos dicen que se divide en 3, 7 ó 14 partes y que, difundido por el cuerpo a través de la sangre, se concentra en el corazón y los riñones. Se dice que, durante el sueño, 2, 3 ó 7 de las ánimas, o partes de ánimas, se desprenden del cuerpo para vagar libremente.	Schoehals y Schoehals: 1965, 164, 188; Lipp: 1991, 43-46.
Mixteco	*Añu*, *añima yo*, "corazón"	Es una entidad inmortal que, habiendo residido durante la vida en el corazón, abandona el cuerpo tras la muerte para continuar su existencia en el Más Allá.	Dyk y Stoudt: 1973, 1; Pensinger: 1974, 85.
Popoloca	*Ãsénni*, "corazón"	Se ocupa de regular el pensamiento y las emociones. Se supone que dicha entidad es como un aire que puede desprenderse del cuerpo durante el susto o ser robada por las deidades de la tierra y la lluvia.	Austin y Kalstrom: 1995.
Popoluca	*Jutucotø*, "corazón"		Clark: 1981, 78.
Triqui	*Nimun*, "corazón"	Es considerado como el centro de la energía vital. Es lo que se comparte con el *nahualli*.	Good: 1978; García Alcaraz; 1973, 233.

Tabla 4 (*continuación*)

Grupo étnico	Nombre de la entidad	Características	Fuentes
Mazateco	*Hasen o xahasen*, "corazón"	En un mito se revive a una persona a partir de una cabeza, pero se afirma que "faltaba el corazón" (Portal: 1986, 56).	Jamieson Capen: 1996, 188.
Otomí	*Manmuay* o *mbūi*, "corazón", "corazón o estómago"	El *mbūi*, "corazón o estómago" —derivado de *būi* "vivir, existir, habitar"—, es imaginado como el centro de las sensaciones, la afectividad, la sexualidad y el conocimiento. En su interior radican dos entidades diferentes, el *nzaki* y del *ntâhi*.	Urbano: 1990, f. 27r; Galinier: 1990, 623-624, 626; 1979, 429.
Totonaco	*Ā'ni'ma'j,* del español "ánima"	Existe la creencia en un ánima que puede separarse del cuerpo durante el sueño o el susto. Lo que va al inframundo después de la muerte es el ánima.	Aschman: 1973, 3, 14; Córdova Olivares: 1990, 25-26.
Matlatzinca	*Imbotuyaa*, "corazón o estómago"		Basalenque: 1975a, 23, 79.
Huichol	*Iyari*, "corazón"	El corazón es el centro de la vitalidad mental, de la memoria, de las emociones, de la voluntad y del conocimiento. Es la entidad que se va al mundo de los antepasados después de la muerte.	Casillas Romo: 1990, 70; Weigand y García: 1992, 220.
Purépecha	*Mintzita*, "corazón"	Se dice que, tras la muerte, si la persona cumplió su misión, su ánima transita libremente hasta "la gloria". Si el individuo "no cumplió", el ánima se extravía en este camino o su acceso a "la gloria" es interferido por seres sobrenaturales. Es algo que se separa durante el sueño o el susto. De ella dependen el vigor, la felicidad, el valor y la salud.	Gallardo Ruiz: 2005, 83-90.

Tabla 4 (*continuación*)

Grupo étnico	Nombre de la entidad	Características	Fuentes
Teenek	*Ejattal*, de *ejat*, "vivir"	Da vitalidad a la persona con quien se encuentra asociado. Aunque se le supone invisible, se imagina que tiene forma de angelito. En San Luis Potosí se dice que puede separarse del cuerpo durante el susto; en Veracruz no.	Ariel de Vidas: 2003, 251-254; Alcorn: 1984, 67.
Tojolabal	*Altzil*, "corazón o estómago"	Aparentemente es de dicha entidad que derivan el sentimiento, el carácter y el pensamiento. Como en otros casos, se considera que, además de compartirse esta ánima con el *nahual*, existe la posibilidad de que ésta se separe del cuerpo durante el sueño o el susto.	Ruz: 1983, 425-431.
Quiché	*Ánima*	Centro de toda actividad intelectual que, tras la muerte, reencarna en insecto.	Schultze Jena: 1947, 50.

Tabla 5
Las ánimas-aire en Mesoamérica

Grupo étnico	Término	Características	Ubicación	Fuente
Bribri	*Siwa,* "respiración, aire, viento"	Es insertada en el feto bajo la forma de una pequeña figurilla semejante a las realizadas en barro.	Articulaciones, principalmente, rodillas y muñecas	Bozzoli: 1979, 152, 159.
Cuicateco	*Ndu du,* "aliento"	Aparentemente se encuentra asociado a la voz, el habla, la opinión, el sabor y el olor.		Anderson y Concepción: 1983, 114, 582.
Chatino	*Cati cui'i,* "siete vientos"	Son éstos los que, tras un sobresalto, pueden separarse del cuerpo y ser robados por las deidades de la tierra y la lluvia.	Parte baja del abdomen	Bartolomé y Barabas: 1982, 123-124, 132-135.
Chinanteco	*M tyi,* "viento, aire, aliento", *jmi dsi,* "espíritu, alma, vida, dar vida", *dsi,* "aire"			Skinner y Skinner: 2000, 384, 365; Merrifield y Anderson: 1999; Rupp y Rupp: 1996, 43, 381.
Mazateco	*Xta,* "aliento"	Se encuentra asociado a la voz, el sabor, el orgullo y la arrogancia.		Jamieson y Capen: 1996, 73, 173, 188.
Mixe	*Poj',* "aire"	Ánima de los muertos que vaga por la tierra y se encuentra ligada al lugar de muerte o sepultura.		Hoogshagen y Halloren: 1993, 262; Lipp: 1991, 43.

Tabla 5 (*continuación*)

Grupo étnico	Término	Características	Ubicación	Fuente
Mixteco	*Tachi,* "viento"	Aunque de las ánimas-aliento mixtecas conocemos todavía muy poco, sabemos que pueden emanar como gases patógenos de los cuerpos putrefactos.		Beaty de Farris: 2002, 78; Mak: 1959, 127; Romney y Romney: 1973, 74.
Zapoteco	*Pée*, *penepaa* "aliento", *grasyw*, *spiritw* "aliento"	En la colonia temprana se describía al aliento como "lo que da vida a lo que vive y le da virtud, motiva y ser". El aliento, en la actualidad, se encuentra asociado a la capacidad, el talento y el pensamiento. Se supone que es esta entidad la que se separa del cuerpo durante el susto, la ebriedad y el desmayo.		Córdoba: 1987, f. 22r-22v; Stubblefield y Miller: 1991, 137, 154; Long y Cruz: 1999, 322, 351; Butler: 1997, 266, 415.
Pocomchi	*Uxlab,* "aliento"			Morán y Zúñiga: 1991, 258.
Matlatzinca	*Nituhami,* "aliento"	Comparte su raíz con *chijabi*, "sangre".		Basalenque: 1975a, 23, 79, 138; Escalante Hernández: 1997, 24, 38; Reynoso González: 1998, 82.

Tabla 5 (*continuación*)

Grupo étnico	Término	Características	Ubicación	Fuente
Otomí	*Nate. nôhia*, *na ihiphi,* "aliento", *ntâhi,* "aliento"	Se trata de una entidad que, además de identificarse con la sombra, es aquello que se comparte con el *nahualli* y lo que se desprende del cuerpo tras el sueño y el susto. Tras la muerte, es ella quien viaja al inframundo.	Corazón o estómago	Urbano; 1990, f. 27r-28r; Galinier: 1990, 618-619, 622-624, 626; 1979, 429.
Purépecha	*Hiretaqua,* "aliento, huelgo, resuello"			Velásquez Gallardo: 1978, 164; Gilberti: 1997, 254, 257.
Maya yucateco	*Ik'* ,"viento"	Está asociado a la vitalidad.		*Diccionario Cordemex*: 1980, 21; Ciudad Real: 1995, 2045.
Rarámuri	*Iwigála*, de *iwi,* "respirar"	Las emociones, el pensamiento y la respiración dependen de dicha entidad. Es esta entidad la que se separa del cuerpo durante el sueño, el susto o la muerte.	El corazón y el resto del cuerpo	Bennett y Zingg: 1935, 238, 259, 323-324; Merril: 1992.

Tabla 6
Las ánimas-sombra en Mesoamérica

Grupo étnico	Término	Características	Ubicación	Fuente
Mixteco	*Sombra*	Es un elemento que, tras el deceso, es absorbido por el lugar de su muerte o, si se hacen los ritos adecuados, de su entierro. Cuando se trata de muertes violentas, es dicha entidad la que se pasea por la tierra asustando a las personas.		Flanet: 1977, 103-117.
Totonaco	*Sombra*	Se trata de una entidad que, según la fuerza y las cualidades personales, es irradiada por la persona bajo la forma de *mal de ojo*. El *mal aire* es provocado por la introducción de un aire o sombra ajeno a la persona; entre otras cosas, esto sucede a consecuencia de las relaciones sexuales ilícitas o el contacto con un cadáver.		Córdova Olivares: 1990, 25-26; Gutiérrez Espinosa: 1998, 208.
Kekchí	*Šmuel*, de *muh,* "sombra"	Se trata de una entidad antropomorfa y etérea que se separa del cuerpo durante el sueño y el susto, provocando en el segundo caso graves enfermedades que, de no remediarse, producirían la muerte. En algunas ocasiones, esta entidad regresa al mundo para molestar o ayudar a sus semejantes. Si la persona muriera asesinada o "antes de tiempo", el *šmuel* estaría condenado a vagar por la tierra como una sombra hasta que llegue el momento en que debe morir.		Carson y Eachus: 1978, 45-49.
Zapoteco	*Bxin,* "sombra"	Parece existir cierta relación entre la sombra y las ánimas de los muertos, pues ambos elementos son conocidos como *bxin*.		Long y Cruz: 1999, 21, 352.

Tabla 6 (*continuación*)

Grupo étnico	Término	Características	Ubicación	Fuente
Purépecha	*Zuanda,* "sombra"	Cuando el individuo es alcanzado por la muerte la sombra se disipa, se pierde o vaga en el mundo de los vivos asustándolos. Puede desprenderse en cualquier momento y su pérdida se interpreta como la introyección de un aire que ha desplazado a la sombra.	En la cabeza	Gallardo Ruiz: 2005, 83-90.
Mochó	*Čahc̲i:lm,* "sombra"	Esta ánima, a la que también se asocia la memoria, es capaz tanto de separarse del cuerpo durante el sueño y el susto como de viajar al inframundo tras la muerte.	El corazón	García Ruiz: 1987, 276-278, 282.
Tzeltal	*Nojk'etal,* "sombra"	La sombra, a la que se imagina como una entidad etérea y antropomorfa que se queda vagando sobre la superficie terrestre tras la muerte de la persona.	El corazón	Figuerola: 2005, s/n.
Zoque	Sombra	Según sus cualidades, determina la posesión de poderes sobre-naturales.		Harrison, Harrison y García: 1981, 248; Lisbona Guillén: 1998a, 22, 26.

Tabla 7
Las ánimas calóricas en Mesoamérica

Grupo étnico	Término	Características
Chatino	*Tyi'i*	Elemento calórico que proporciona al cuerpo la energía necesaria para la vida. Se desprende del cuerpo durante el sueño, mas no durante el susto. Se supone que el exceso de calor puede ser perjudicial para los demás.
Mixteco	*Ini,* "calor"	Se traduce como "espíritu lo que da vida". Aun si el término *ini* no parece seguir en uso, sabemos que, para los mixtecos contemporáneos, la sangre se encarga de difundir por el cuerpo una suerte de calor que da vigor y fuerza a la persona.
Triquis	*Güi,* "sol, día; gente, persona, alma"	
Tzotzil	*C'al,* "calor"	Elemento calórico, asociado al *ch'ulel*, que se distribuye por el cuerpo aportándole la fuerza necesaria para la vida. Todo el cuerpo contiene este elemento y conforme se avanza en la vida éste tiende a aumentar. El calor puede ser usado para dañar a los demás.
Tzeltal	*C'al,* "calor"	Da salud, vitalidad y poder político, económico y sexual a quienes lo poseen en mayor cantidad.
Teenek	*Ch'ichiin*	El *ch'ichiin*, asociado a un pájaro, es un elemento caliente con forma de gota de agua que se encarga del pensamiento y la inteligencia de la persona. Cuando una persona nace con dos remolinos en la cabeza, también llamados *ch'ichiin*, se supone que tendrá más vigor, valor y, por consiguiente, estará predestinado a convertirse en especialista ritual. Como en otros casos, se supone que el *ch'ichiin* es un componente fragmentario, de suerte que, en cada susto, se puede perder una parte de él.

Ubicación	Fuente
En el corazón	Bartolomé y Barabas: 1982, 123-124, 132-135.
	Alvarado: 1962, f. 17r, 21v, 104v; Flanet: 1977, 103.
	Good: 1978, 58.
Todo el cuerpo	Guiteras Holmes: 1961a, 111, 140, 150, 296; Laughlin y Karasik: 1988, 22, 91-93; Köhler: 1995, 22; Vogt: 1969, 369-371; Page Pliego: 2002, 171, 175, 177, 178-179, 181-184, 220, 256.
Todo el cuerpo	Villa Rojas: 1990, 629, 633; Pitt-Rivers: 1971, 12.
La cabeza	Ariel de Vidas: 2003, 251-254; Alcorn: 1984, 67.

Tabla 8
Términos construidos a partir de "nahual"

Término	Traducción de Molina-Siméon
Naualcalaqui	Entrar disimulado, con cautela y frecuentemente en algún lugar
Naualcaqui	Alcanzar a otro de cuenta, entendiendo sus cautelas y malicias
Naualcuilia	Tomar algo a otro con cautelosa disimulación
Naualuica	Llevar a otro con cautela y engaño a alguna parte
Naualicuiloa	Cifrar o escribir algo por cifra
Naualitoa	Decir algo cautelosamente para enlabiar o embaucar a otros
Naualiua	Enviar a otro cautelosamente y con engaño a alguna parte
Nauallacaqui	Escuchar asechando o con disimulación
Naualachia	Asechar mirando o asomándose
Nauallazotla	Amar a otro fingida y cautelosamente, o con engaño
Nauallatia	Esconderse para asechar o hacer mal a otro
Nauallatoa	Hablar con cautela o fingidamente
Nahualmictia	Llevar a otro cautelosamente a donde lo maten o maltraten
Naualpoloa	Llevar con cautela a otro a algún lugar peligroso para hacerle mal
Naualquixtia	Sacar o echar fuera de algún lugar a otro con engaño y cautela
Naualtequilia	Poner offedículo para que otro tropiece
Nahualtia ninote	Esconderse detrás de algo
Naualnotza	Llamar a alguien con precaución
Naualoztomecatl	Mercader de una orden inferior

Radicales	Significación
Nahual + *calaqui Calaquia* - entrar	Entrar a escondidas a algún lado o entrar encubierto
Nahual + *caqui Caqui* - adivinar	Adivinar lo que está oculto o cubierto
Nahual + *cuilia Cuilia* - apropiarse de algo	Apropiarse de algo estando cubierto o escondido
Nahual + *uica Uica* - ir acompañar	Acompañar a alguien a escondidas
Nahual + *icuiloa*l cuiloa – escribir	Escribir algo a escondidas o encubriendo su significado
Nahual + *ihtoa Ihtoa* - hablar	Hablar escondiendo la verdad
Nahual + *iua Iuia* - enviar a alguien a alguna parte	Enviar a alguien a escondidas a algún lado
Nahual + *caqui Caqui* - escuchar	Escuchar a escondidas o cubriéndose con algo
Nahual + *tlachia Tlachia* - observar	Mirar estando escondido o encubierto
Nahual + *tlazotla Tlazotla* - amar	Amar a alguien en secreto
Nahual + *tlatia Tlatia* - esconderse	Esconderse con algo, cubrirse con algo o disfrazarse
Nahual + *ihtoa Ihtoa* - hablar	Hablar escondiendo algo
Nahual + *mictia Mictia* - matar	Matar a alguien a escondidas
Nahual + *poloa Poloa* - destruir	Destruir algo cubriéndose u ocultando sus acciones
Nahual + *quixtia Quixtia* - expulsar	Expulsar a alguien con engaños
Nahualli + *tequilia Tequilia* - preparar trampas	Poner trampas a escondidas u ocultar las trampas
Nahual + *tia*	Cubrirse o esconderse con alguien
Nahualli + *notza Notza* - llamar	Llamar a alguien a escondidas o encubierto
Nahualli + *oztomecatl Oztomecatl* – comerciante	Comerciante-espía, comerciante disfrazado

Tabla 9
Los nombres del *nahualli*

Grupo étnico	Término que lo designa	Significado	Fuente
Mochó	*Ičet*	"Mi rostro, mi cara"	García Ruiz: 1987, 269.
Tzutuhiles	*Ajlb'al*	"Compañero espiritual"[1]	Vallejo Reyna: 2001, 155.
Tzotziles de Chamula y Zinacantan	*Chanul*	De la raíz *čan*, "animal"[2]	Vogt: 1969, 371; Gossen: 1975, 451.
Tzotziles de San Pablo y Chamula	*Č'ulel* o *Hči'iltik*	"Divino, sagrado"[3] o "nuestros compañeros"	Köhler: 1995, 22, 128; Pozas: 1959, 190.
Tzeltales de las Fincas, tojolabales y tzotziles de Chenalhó	*Wayjel*, *wayihel* o *wayahel*	"Dormir o soñar"[4]	Montagú: 1970, 361; Ruz: 1981a, 61; Guiteras Holmes: 1961a.
Tzeltales de Cancuc	*Lab* y *yalak*	De *lab*, de donde deriva el verbo *lab-an*, "burlarse", y que parece estar asociado a los agüeros.[5] *Yalak*, "animal compañero"	Figuerola: 2000, 14.
Lacandones	*Onen*	"La cosa por la que se es conocido"[6]	Bruce: 1975, 20.

[1] Más adelante, el autor traduce este término por *ajl* "carga", *b'al* "salir", "la carga del día de nacimiento" (Vallejo Reyna: 2001, 155).
[2] Cabe señalar que, en tzeltal, *chanul* es también usado para designar al cuerpo humano.
[3] Según Alejos García (1994, 416), la raíz *ch'uj* se encuentra en todas las palabras que nombran aquello que es divino, sagrado y espiritual. Sin embargo, Pitarch (1996*a*, 186) señala que *ch'ulel* no es efectivamente sagrado más que en un sentido muy estricto; *ch'ulel* es lo que es radicalmente otro. El *ch'ulel* puede ser definido como lo otro del cuerpo.
[4] El *Diccionario maya* de Barrera Vásquez (1995, 916-917) traduce *wayak* por "sueño", "ensueño", "visión entre sueños, representación entre sueños". Véanse también el *Bocabulario de Mayathan* (1993, 597), el *Vocabulario* de Ara (1986, 402-403) y el *Calepino de Motul* de Ciudad Real (1995, 2143).
[5] Como se ve en el *Memorial de Tecpan-Atitlan* (1934, 191), el término *lab* parece tener también el sentido de presagio: "—*Ustedes van a morir, van a perderse, yo soy su* lab. Entonces, otro animal, la lechuza postrada sobre un árbol rojo habló quejándose y diciendo —*Yo soy su* lab." De hecho, Reynoso (1916, 51), en su *Vocabulario de lengua mame*, y Ximénez (1993, 124), en su *Arte de las tres lenguas*, traducen la palabra "agüero" por *lab*, *labah*. Según Pitarch (1996b, 69), el término *lab* designa algo oculto, escondido.
[6] Según Bruce (1975, 20), "*onen* parece derivar de la raíz *oh-el* 'conocer' y puede ser literalmente traducido por 'la cosa por la que se es conocido' [...] funciona como un sobrenombre".

Grupo étnico	Término que lo designa	Significado	Fuente
Mames	*T'kelel*, *kolel*, *koleelan*	Comparten la raíz *kol*, cuya significación se aproxima a "proteger, salvar"[7]	Wagley: 1957, 202; Reynoso: 1916, 111; Maldonado, Ordóñez y Ortiz: 1986, 128.
Jacaltecos	*Isnoq'al naxliš* o *yixomal ispišan nax*	"Su animal de él (de ella)" y "el cargador de su alma"[8]	La Farge y Byers: 1931, 134; Stratmeyer y Stratmeyer: 1979, 107.
Quichés	*Nagual*, *awalsik* o *q. ik'lal*	*Awalsik* "contrario"; ignoramos el sentido de *q.ik'lal*	Bunzel: 1959, 274; Tax: 1944, 131.
Mixtecos de la Costa Chica	*Nduii*	"Ese animal que tienes"[9]	Kaplan: 1956, 364.
Chinantecos	*Draj chij ria*	"Doble vida"	Moreno Moncayo: 2005, 101.
Huaves	*Ombas* o *néàmbasuuk*	"Cuerpo" o "el propio cuerpo o el verdadero sí mismo"	Tranfo: 1979, 196; Cheney: 1979, 61.
Mixes	*C'ok*, *pu'k* y *koco*	"Café oscuro" y "los de la noche"	Lipp: 1991, 39; Hoogshagen: 1994a, 361.
Triqui	?	"Animales en los que las personas se transforman"	Hollenbach: 1980, 441.
Zapotecos	*Lacha*	"Compañero"	Parsons: 1966, 80.
Zoques	*Jama* y *kojama*	Derivados del verbo *jam* "acordarse" asociado a lo calórico	Wonderly: 1946, 97.
Chatinos	*Ni'ko ne*	"Animal particular que llama"	Greenberg: 1981, 91.
Otomíes	*n'yêti* o *šūti*	*Šūti*, "sombra"	Galinier: 1979, 431.
Totonacos	*Litapatl-*	"El que camina a nuestro lado"	Ichon: 1969, 178.

[7] Por ejemplo, *koleet* significa "defender o salvar a alguien" y *kolpaj* "liberarse, salvarse" (Maldonado *et al.*: 1986, 128). Watanabe (1989, 265) señala que, actualmente, para los mames de Chimaltenango, el término *kolel* "denota un ángel o santo protector que vela por el bienestar de la persona".

[8] Según Wisdom (1961, 453), el término *piçan* significa "despierto" o "vivo" y se asocia igualmente a la sombra proyectada por cualquier cuerpo.

[9] Para Flanet (1977, 111), los hablantes de dicha lengua no poseen un término propio para traducir este concepto, pero las jóvenes que tienen *nahual* reciben el nombre de *uviña* y los muchachos el de *uvira* (*uvi* significa "dos, doble").

Tabla 10
Los nahuales y sus características

Grupo étnico	**Tzotziles de San Juan Chamula**	**Tzotziles de San Pablo**
Término	Chanul	*Chulel hči'iltik*
Significado	De *čan,* "animal"	De *ch'uj-*, que se encuentra asociado a lo "sagrado, divino, sobrenatural". "Nuestros compañeros"
Quién tiene nahual	Todos	Todos
Conocimiento	Todos	?
Número	1/3 a 13	3 a 13
Número y poder	Sí	?
Nahual *principal*	Sí	?
Jerarquía	Sí	Sí
Hábitat	En la montaña, el inframundo, el bosque, cerca del pueblo y el cielo.	El bosque, lejos del pueblo
Protector	?	?
Dios de nahuales	"Ancestros"	?
Entidad compartida	*Ch'ulel*	?
Mismo carácter	Sí	Sí
Coesencia influye en destino, carácter	?	Sí

Tzotziles de San Pedro Chenalhó	**Tzeltales de Cancuc y Pinola**	**Tzeltales de las fincas**
Wayhel	*Wayhel*, *wayahel o lab*	*Nahual*
Que tiene la misma raíz que "dormir", "soñar"	Que tiene la misma raíz que "dormir", "soñar", "augurio"	"Cobertura", "disfraz"
Todos	Todos salvo los tontos	?
Todos	El brujo y el curandero	?
?	2 a 13	?
?	Sí	?
?	Sí	?
Sí	Sí	?
Bosque	Montaña, bosque, Cueva de Muk'nah	Bosque de día y pastizales de noche.
?	Del *ch'ulel*	?
?	El Rayo	"Los de la colina"
Ch'ulel	*Ch'ulel*	?
Sí	Sí	Sí
Sí	Sí	?

Tabla 10 (*continuación*)

Grupo étnico	**Tzotziles de San Juan Chamula**	**Tzotziles de San Pablo**
El hombre sufre lo que el animal	Sí	Sí
El animal sufre lo que el hombre	No	Sí
Momento de atribución	Estado embrionario. A través del pulso	Nacimiento
Forma tomada por el h-nahualli	?	Coesencia
Manifestación	Sueño	Sueño u otras actividades cotidianas.
Coesencia del hombre-nahual	*Wayihel* u *holomal, labtawaneh*	Holomal
Nahualli colectivo	Sí	No

Grupo étnico	**Jacaltecos**	**Tojolabales**
Término	*Isnoq'al nax* o *yixomal ispišan nax*	Wayhel
Significado	"Cargador del alma", "su animal de él/ella"	Que tiene la misma raíz que "dormir", "soñar".
Quién tiene nahual	Todos	Todos salvo los tontos
Conocimiento	*Nawal*	Todos
Número	1	1 principal, x secundarios
Número y poder	No	Sí
Nahual *principal*	?	Sí

Tzotziles de San Pedro Chenalhó	**Tzeltales de Cancuc y Pinola**	**Tzeltales de las fincas**
Sí	Sí	Sí
Sí	?	No
Nacimiento	Nacimiento	?
Coesencia	Coesencia	?
Sueño	Sueño	?
Colibrí si es benéfico, jaguar si es maléfico.	*Lab*	?
No	No	No

Quichés	**Otomíes de la Huasteca**	**Otomíes de la Sierra de Puebla**	**Totonacos**
Nagual o *q.ik'lal*	*N'yêti, šūti*	*Rogi*	*Litapatl*
"Disfraz o cobertura"?	?"Sombra"	?	"Aquel que camina a nuestro lado"
Todos	Todos	Todos	Todos
Nadie	El especialista ritual	El especialista ritual	?
1	1 a 24	?	?
No	Sí		
?	No	?	?

Tabla 10 (*continuación*)

Grupo étnico	Jacaltecos	Tojolabales
Jerarquía	?	?
Hábitat	Montaña o cielo	?
Protector	Del ánima	?
Dios de nahuales	*Nax wic*	?
Entidad compartida	*Pišan*	?
Mismo carácter	Sí	Sí
Coesencia influye en destino, carácter	?	?
El hombre sufre lo que el animal	Sí	Sí
El animal sufre lo que el hombre	?	?
Momento de atribución	Nacimiento o bautizo	Por Dios al momento del nacimiento
Forma tomada por el hombre-nahualli	Nunca el *nahual* (?)	Nahual
Manifestación	?	Sueño
Coesencia del hombre-nahual	?	?
Nahualli *colectivo*	No	No

Quichés	Otomíes de la Huasteca	Otomíes de la Sierra de Puebla	Totonacos
?	Sí	?	?
Bosque o montaña	Montaña asociada a la comunidad. Cerca del poblado	Montaña asociada a la comunidad. Cerca del poblado	Siete picos de Chicontepec. Lejos del pueblo.
?	Del ánima	?	?
El Rayo	El diablo	Mu Xan doho	?
?	*Šūti*	?	?
Sí	Sí	Sí	?
?	?	?	?
Sí	Sí	Sí	Sí
?	?	?	?
Nacimiento según los signos del zodiaco y las huellas en las cenizas	Nacimiento	Nacimiento	Nacimiento
?	*Nahual*	*Nahual*	?
?	Sueño	?	?
?	Jaguares y águilas	*Puxjuai*	?
Sí	No	No	No

Tabla 10 (*continuación*)

Grupo étnico	Mixes	Mixtecos	Triquis
Término	*C'ok, p'uk koco*	*Nahual*	*Tono*
Significado	?"Marrón oscuro", "los de la noche"	"Disfraz o cobertura"	De *tona* "irradiar"
Quién tiene nahual	Todos	Todos	Todos
Conocimiento	?	Todos	Nadie
Número	1 a 7	1 a 7, ?	?
Número y poder	Sí	Sí	?
Nahual *principal*	?	?	?
Jerarquía	?	?	?
Hábitat	Océanos, montañas, cuevas, peñascos, cascadas, bosques o campos	Montaña llamada Monte Viejo	?
Protector	Del individuo	De las coesencias de sus ahijados	?
Dios de nahuales	?	Chaneque	Señor de la montaña
Entidad compartida	Ninguna	*Tono*	?
Mismo carácter	Sí	Sí	Sí
Coesencia influye en destino, carácter	Sí	?	?
El hombre sufre lo que el animal	Sí	Sí	Sí

Zapotecos	Huaves	Chatinos
Nagual lacha	*Ombas néàmbasuuk*	*Ni'ko ne*
"Compañero"	"Cuerpo", "el verdadero cuerpo" o "el verdadero sí mismo"	"Animal particular que llama"
?	Todos	Todos
?	Neombasiik	Todos
?	3	1
?	?	?
?	Sí	?
?	No	?
?	Montaña, océano, bosque, mundo mítico	?
Del individuo	?	?
?	?	?
?	?	?
Sí	Sí	
?	?	?
Sí	Sí	Sí

Tabla 10 (*continuación*)

Grupo étnico	Mixes	Mixtecos	Triquis
El animal sufre lo que el hombre	?	?	?
Momento de atribución	Nacimiento, calendario o sueño	Nacimiento, huellas sobre la ceniza	Nacimiento
Forma tomada por el h-*nahualli*	A veces el *nahual*	Coesencia	Coesencia
Manifestación	Sueño, noche	Dramatización ritual	?
Coesencia del hombre-*nahual*	El Rayo, el viento	?	?
Nahualli colectivo	No	No	?

Grupo étnico	Zoques	Nahuas de Cuetzalan	Nahuas de Huachinango
Término	*Jama* y *kojama*	*Tonal*	*Tonal*
Significado	Derivado de *jam* "recordar"	De *tona* "irradiar"	De *tona* "irradiar"
Quién tiene *nahual*	Todos	Todos	Todos
Conocimiento	Aquel que recuerda sus sueños	?	?
Número	?	3 a 13	?
Número y poder	?	Sí	Sí
Nahual principal	?	Sí	?

Zapotecos	Huaves	Chatinos
?	A veces sí	?
Nacimiento, huellas sobre la ceniza	Nacimiento o herencia	Nacimiento, huellas sobre la ceniza. Ritual
Coesencia	Coesencia	El *nahual* su coesencia
?	Sueño, dramatización ritual	Dramatización ritual
?	Rayo o animales poderosos	*Nagual*
No	No	Sí

Nahuas de Guerrero	Nahuas del centro de Veracruz	Nahuas del sur de Veracruz
Nahualli	*Nagual*	*Animal*
"Cobertura o disfraz"	"Cobertura o disfraz"	Animal
Sólo algunos individuos particulares	Todos	Todos
Quienes los tienen	Sólo el hombre-*nahualli*	Sólo el hombre-*nahualli*
1 a 12	1	1
Sí	?	?
?	?	?

Tabla 10 (*continuación*)

Grupo étnico	Zoques	Nahuas de Cuetzalan	Nahuas de Huachinango
Jerarquía	?	Sí	Sí
Hábitat	Ipstak: lugar mítico en las montañas	Monte o caverna. Tlalocan. Cerca del pueblo	?
Protector	?	?	?
Dios de *nahuales*	?	Yolcatagat	?
Entidad compartida	*Jama,* "día"	*Tonal-ecahuil*	*Tonalli*
Mismo carácter	?	Sí	Sí
Coesencia influye en destino, carácter	?	Sí	Sí
El hombre sufre lo que el animal	Sí	Sí	Sí
El animal sufre lo que el hombre	?	Sí	?
Momento de atribución	?	Nacimiento según fecha	Nacimiento
Forma tomada por el h-*nahualli*	*Nahualli*	*Nahualli*	*Nahualli*
Manifestación	Sueño	Sueño	Noche
Coesencia del hombre-*nahual*	?	?	?
Nahualli colectivo	No	Sí	No

Nahuas de Guerrero	Nahuas del centro de Veracruz	Nahuas del sur de Veracruz
Sí	Sí	?
Bosque, montaña	?	?
?	?	?
San Marcos	?	?
?	?	?
Sí	Sí	Sí
?	?	?
Sí	Sí	Sí
?	?	?
Durante la infancia según un especialista	Nacimiento	Nacimiento
Nahualli	Jaguar, ocelote, a veces, el *nahualli*	*Nahualli*
Sueño	Sueño	?
?	?	?
No	No	No

EL HOMBRE-*NAHUALLI* Y SUS FUNCIONES

Dada la enorme cantidad de bibliografía que se ha generado en torno al nahualismo y la gran diversidad de conceptos producidos, es preciso, antes de comenzar a definir al hombre-*nahualli*, explicar lo que no es. Por tal motivo, iniciaremos nuestro estudio con la discusión de si el hombre-*nahualli* puede realmente ser definido por su capacidad de transformación y aclarar si tal cualidad le era exclusiva.

Una vez hecho lo anterior, comenzaremos por tratar de situar al hombre-*nahualli* en el contexto cosmovisional en el que se ubica su función: la lógica del intercambio. Explicaremos cómo, a través de la noción de *deuda*, se establece un circuito de reciprocidad entre el mundo social y el de las deidades de la tierra y la lluvia. Hablaremos del papel mediador que el hombre-*nahualli* jugaba en este comercio y definiremos los distintos medios por los cuales este personaje establecía comunicación entre la sobrenaturaleza y la sociedad. Veremos que el *nahualli* es pensado como un representante de las deidades cuya vinculación con la sobrenaturaleza es tan estrecha que en ocasiones se toca y se confunde. Es dentro de este contexto que, a semejanza de la deidad, los gobernantes eran concebidos como *nanahualtin*.

En una sección posterior hablaremos de los distintos medios por los que los hombres-*nahualli* adquirían tal condición y se convertían en especialistas rituales: herencia, predestinación por el signo del *tonalli*, elección sobrenatural, alianza con las deidades y aprendizaje con un colega más experimentado. De esta manera procuraremos explicar el proceso de selección de los *nanahualtin* y el modo en que dicho proceso se inserta en la lógica del intercambio con la sobrenaturaleza.

Más adelante nos dedicaremos a elucidar las diferentes clases de *nanahualtin* que pudieron haber existido y en los que se pudo haber creído. En primer lugar, distinguiremos entre los personajes reales y los imaginarios sociales; en segundo término estableceremos cuatro diferentes tipos de hombre-*nahualli*, según las funciones y las acciones que supuestamente desempeñaban.

En primer lugar, nos ocuparemos de aquél a quien las fuentes se refieren como el *buen nahualli*, es decir, un personaje encargado de remediar cualquier situación que pudiera poner en riesgo la pervivencia de la sociedad. En tal función, el *buen nahualli* fungía como terapeuta, adivino, meteorólogo y protector. En segundo término, nos ocuparemos de *mal nahualli*; un hombre-*nahualli* que, tras haber perdido su prestigio, se dedica a causar diversas clases de males a sus congéneres: provocar la esterilidad de la tierra, ocasionar granizadas e inducir enfermedades. En tercero, trataremos al *tlahuipuchtli*, categoría empleada para estigmatizar ciertos comportamientos de género considerados como desviados. A tales personas se les acusa de chupar la sangre de los infantes mientras duermen. Y, en cuarto, hablaremos de los ladrones-*nahualli*, una clase de seres que supuestamente se dedicaba a robar y a violar a sus rivales y enemigos. Se acusa de realizar tales actos a las personas flojas y avaras que logran enriquecerse con poco esfuerzo y trabajo.

Una vez concluido lo anterior nos ocuparemos de definir las posibles relaciones que puedan existir entre las distintas clases de *nahualli* y hablaremos de si pudo o no haber existido una relación especial entre los *nanahualtin* y deidades específicas.

LOS QUE SE TOCAN CON LA SOBRENATURALEZA

Como lo muestra con claridad el trabajo de Durkheim (1998), el hombre no crea a la sobrenaturaleza por simple afán especulativo o por un incontenible deseo de explicación limitado por las condiciones tecnológicas de su existencia. Las entidades sobrenaturales y los ritos que a ellas se dirigen existen porque tienen una verdadera repercusión en el comportamiento y en el pensamiento de los individuos, así como en los grupos que conforman la sociedad. En otras palabras, si el hombre imagina un mundo poblado por espíritus y dioses es para que, al actuar simbólicamente sobre ellos, influya sobre aquello que por medios técnicos sería inaccesible. Los mecanismos mediante los cuales supuestamente se entablan relaciones con lo sobrenatural son sumamente variados; sin embargo, en casi todos los casos suelen presentarse individuos o grupos especialmente calificados para tal comunicación y manipulación.

El problema es que en un número muy elevado de textos no se suele especificar de qué lado del diálogo sociedad-sobrenaturaleza se encuentra el hombre-*nahualli*. ¿Es el *nahualli* una entidad sobrenatural o un especialista ritual? ¿Es un personaje imaginario o un individuo real dotado de cualidades y funciones socialmente establecidas? Puesto que comúnmente se utilizan palabras como *brujo*,

curandero, *sacerdote*, *chamán*, *mago* y *hechicero* para describir la actividad del *nahualli*, conviene explicar el uso que nosotros haremos de ellos.

Por estar desprovistos de todo valor analítico, los términos *mago* y *hechicero* serán desechados de nuestro vocabulario.[1] Debido a que ambos requieren de un tratamiento específico, evitaremos el uso de los vocablos *sacerdote* y *chamán* para aludir al *nahualli*, aunque reservaremos un apartado de esta sección para discutir si el personaje que aquí tratamos podría o no ser incluido en una de tales categorías. Sólo recurriremos a la palabra *sacerdote* cuando nos refiramos a quienes se encargan del culto cíclico y cotidiano de las deidades. *Brujo* será utilizado para nombrar a aquellos personajes, reales o ficticios que, aunque supuestamente son humanos, se dedican a perjudicar a los demás por medios sobrenaturales. Puesto que muchas veces se usa de manera despectiva para diferenciarlo del verdadero médico, hemos optado por reemplazar la palabra *curandero* por la de *terapeuta*, que es mucho más neutra y designa igualmente a quienes, por diversos medios, se dedican al cuidado y a la curación de sus congéneres.[2] Emplearemos la voz *meteorólogo*, en lugar de *conjurador de la lluvia*, para referirnos a quienes pronostican, previenen y manipulan los elementos meteorológicos. En el resto de los casos recurriremos a los términos *ritualista* y *especialista ritual* para referirnos a quienes, en cualquiera de las situaciones nombradas, de manera parcial o exclusiva se dedican a la dirección y ejecución de rituales.[3]

[1] *Mago* es un vocablo de origen persa (*magush* "sacerdote, astrólogo") implementado en Occidente única y exclusivamente para nombrar y diferenciar las prácticas paganas y heréticas de las verdaderamente cristianas; *magia* se opone a *religión* (Dieter Betz, en Eliade *et al*.: 1987, IX, 93). Para nosotros, magia y religión no son más que partes indisociables de un mismo sistema simbólico. Aunque muchas veces se usa como sinónimo de *mago*, *hechicero*, como veremos en la tercera parte fue originalmente empleado en español para distinguir entre quienes tenían pacto expreso con el demonio y quienes, sin saberlo, lo adoraban al seguir ritos idolátricos. Nutini y Roberts (1993), basándose en Evans Pritchard (1937), proponen usar *brujo* para nombrar a quienes nacen dotados de cierto poder sobrenatural nefasto, y *hechicero* para quienes adquieren sus capacidades sobrehumanas mediante el aprendizaje. El problema es que, en el contexto que aquí estudiamos, estos dos modos de adquisición del poder sobrenatural no son excluyentes.

[2] El uso de *médico* presupondría el ejercicio de una profesión que implica estudios específicos, grados académicos y un conocimiento mayoritariamente derivado de la observación empírica.

[3] Estos vocablos aparecerán en itálicas o entre comillas cuando se trate de un término empleado por el autor o el texto al que se hace referencia.

¿ES POSIBLE DEFINIR AL *NAHUALLI* POR SU CAPACIDAD DE TRANSFORMACIÓN?

Como sabemos, muchos han sido los estudiosos de la cultura mesoamericana que, desde la época colonial, han pretendido definir al hombre-*nahualli* en función de su capacidad de transformación.[4] Esta visión se ha vuelto tan popular que incluso algunos indígenas contemporáneos han explicado a dicho personaje a partir de esta cualidad. Al respecto podemos citar los testimonios de Román Martínez (2003, comunicación personal), hablante náhuatl de la Huasteca, y un informante de Chamoux (1989, 306), procedente de la Sierra Norte de Puebla. El primero declaró que "*nagual* casi… viene siendo... es la persona que se convierte en animal", en tanto que el segundo dijo que "un *nahualli* es un hombre que se vuelve animal. Posee mucha fuerza". Sin embargo, si revisamos las pocas definiciones de *nahualli* que nos aportan las fuentes nahuas del siglo XVI, podemos notar que ninguna de ellas lo caracteriza a partir de su capacidad metamórfica; se menciona que el *nahualli* era capaz de adoptar una forma distinta de la propia, mas en ningún momento se indica que dicha habilidad le era exclusiva.

A fin de elucidar la importancia y la pertinencia de la transformación en el nahualismo, será necesario iniciar esta sección con la definición de sus actores y circunstancias.

TRANSFORMACIONES VOLUNTARIAS

La primera clase de personajes transformistas que podemos encontrar es la de todos aquellos seres mencionados, en español, como *brujos*, *hechiceros*, *nigrománticos* o *embaidores*.[5] Entre ellos no sólo es posible que figuren algunos *nanahualtin* sino que también encontramos a sacerdotes, gobernantes y hasta dioses. No obstante, cabe aclarar que la escasa especificidad de los vocablos empleados no significa que no contemos con datos suficientes para abordar el problema de la existencia de especialistas rituales, no considerados como *nahuales*, a quienes se acordaban cambios de forma.

En primer lugar, Ruiz de Alarcón (1984, 47) atribuye la capacidad metamórfica a ciertos "hechiceros" llamados *texoxqui*, *teyolloquani* o *tetlachihuiani*. El

4 Véanse, por ejemplo, las definiciones presentadas por Juan Bautista (1965, 152), López Austin (1967a, 96), Montoya Briones (1964, 175), Nutini y Forbes (1987, 330) y Fábregas Puig (1969, 101).

5 Muñoz Camargo (1948, 46, 146), Durán (1951, I, 221, 371-372), Mendieta (1945, 119) y Fernández de Oviedo (1944-45, XI, 183) son algunos de los cronistas que mencionan a *brujos*, *hechiceros* y *nigrománticos* transformistas.

problema es que unas líneas más adelante el autor señala que son un "género de brujos *nahualles*". El *Códice florentino* (X, 31-32) declara: "*In tlacateculotl mocuepani naoale*", es decir, "el *tlacatecolotl* es aquel que se transforma, es poseedor de *nahualli*". Sabemos que tener *nahualli* no necesariamente implica que un personaje sea hombre-*nahualli*; la cuestión es que, como se verá con mayor detalle en la sección dedicada al *mal nahualli*, al menos algunos *nanahualtin* hacedores de maleficios podían ser considerados como *tlacatecolotl* (*cf*: X, 31).

En la mayoría de los casos, las informaciones etnográficas contemporáneas hacen referencia a *brujos* y *naguales* transformistas. De hecho, si comparamos los atributos de los diversos tipos de *nanahualtin* que se presentan en las comunidades indígenas modernas, nos damos cuenta de que el único atributo que siempre se mantiene constante es su capacidad de transfiguración a voluntad. No obstante, diversos autores precisan que el *nahualli* no es el único personaje dotado de esta habilidad: el *tahuipuchtli* de Chalco-Amecameca (una bruja chupasangre), el *ichtequi* de Milpa Alta (un brujo-ladrón) y la *chichti* del sur de Veracruz (otro término asociado a brujas chupasangre) son algunos de los personajes transformistas no mencionados como *nahuales* (Fábregas Puig: 1969, 107; Boas: 1920, 10-11; García de León: 1967, 277). La cuestión es que, si comparamos las cualidades y funciones de estos últimos con las de los *nanahualtin* de otras regiones, podemos observar que en un número considerable de casos éstas son equivalentes (véase la sección "Otros tipos de *nanahualtin*")

De este modo podemos concluir que, aunque no tenemos una certitud total al respecto, cada vez que se atribuya la capacidad metamórfica a un especialista ritual existirán fuertes probabilidades de que se esté haciendo referencia a un hombre-*nahualli*.

En relación con las metamorfosis de los dioses, podemos notar que la variedad de formas adoptadas durante las transfiguraciones de los dioses parece ser más amplia que en otros casos. Así, hemos podido reconocer cinco clases de transformaciones divinas:

1. Transfiguraciones en animales que, en definitiva, son las más comunes. En la *Histoyre du Mechique* (1965, 108), Quetzalcoatl se vuelve serpiente; Xolotl, de acuerdo con Sahagún (1938, VII, 261-262), se convierte en renacuajo; Tezcatlipoca se hace zorrillo, jaguar, ave, mono, etcétera (Sahagún: 1969b, 46; *Historia de los mexicanos por sus pinturas*: 1882, 88; *Códice Vaticanus* 3738: 1964-1966, lám. XL, 96).
2. Transformaciones en vegetales, que son mucho menos frecuentes que las anteriores. Conocemos el caso de Tezcatlipoca y Quetzalcoatl, que se convirtie-

ron en grandes árboles para sostener el cielo después de su caída (*Historia de los mexicanos*…: 1882, 88); Xolotl, que se volvió maíz de dos espigas y agave de dos cuerpos para huir del sacrificio (Sahagún: 1938, VIII, 261-262), y Quetzalcoatl y Mayahuel, que adoptaron la forma de árbol de dos ramas para escapar de la abuela de la diosa: "una de ellas se llamaba *quetz̨alhuexotl*, que era la de Ehecatl [un aspecto de Quetzalcoatl], y la otra *xochicahuitl*, que era la de la virgen" (*Histoyre du Mechique*: 1905, 107).

3. Transmutaciones monstruosas o en porciones corporales, que no aparecen más que muy raramente y en asociación con deidades específicas. Encontramos a Tezcatlipoca —sin duda la deidad de quien más cambios de apariencia conocemos— bajo numerosas figuras fantasmagóricas, como el Hacha Nocturna, el Hombre-Paquete de Cenizas y un cráneo rodante, en los *Augurios y abusiones* (Sahagún: 1969b, 29-31; 51-53). Es también a esta clase de cambios de forma que pertenece la transformación en charco de sangre de Q'uq'Kumatz que nos refieren las crónicas quichés (*Título de Yax*: 1989, 84; *Título de Velasco*: 1989, 176, 6r; *Popol Vuh*: 1971, 233).
4. Adopción de formas estelares, cuyos únicos casos conocidos son el de Quetzalcoatl-Tlahuizcalpantecuhtli, que se vuelve Venus tras la muerte (*Anales de Cuauhtitlan*: 1945, 11), y el de Tezcatlipoca, de quien se decía "que la ursa mayor se abaxa al agua porque es Tezcatlipuca" (*Historia de los mexicanos*…: 1965, 88).
5. Metamorfosis en humanos, de las cuales no conocemos más que un caso, ya que, si bien es cierto que la mayoría de las deidades eran pensadas como antropomorfas, la transformación en hombre debería implicar la adopción de una apariencia diferente a la propia. Éste es el caso de Tezcatlipoca, quien toma la forma de un "indio toboso" o huaxteco en la *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1938, III, 268). A no ser que el cambio de edad sea considerado como la adopción de una forma humana distinta, esta última clase de transfiguración está ausente entre los *brujos* y los *nahuales* (véase *Procesos de indios*: 1912, 31).

Además de poseer coesencias, en la actualidad encontramos que múltiples deidades contemporáneas son pensadas como capaces de adoptar formas diferentes a las propias para presentarse sobre la tierra; entre éstas encontramos figuras animales, monstruosas y humanas en grupos nahuas, mixes, lacandones, mames, quichés, tepehuas (García de León: 1969, 283; Münch: 1994, 181; Castillo Rojas: 1994, 292; González Casanova: 1928, 51; Lipp: 1991, 150; Boremanse: 1986, 333;

Oakes: 1951, 170; Thompson: 1927-1932, 68; Rosenbaum: 1983, 203; Williams García: 1972, 82).

Al mismo tiempo hemos podido observar que, al igual que los *brujos* y *nahuales*, en la mayoría de los casos la transformación de los dioses es un acto voluntario dirigido al cumplimiento de objetivos definidos.

Habíamos dicho que algunos cronistas, como Sahagún (1938, I, 15) y Durán (1967, I, 14), mencionan a algunas deidades bajo el título de *brujos*, *hechiceros*, *nigrománticos*, etcétera. Sin embargo, cabe aclarar que dichas menciones no necesariamente reflejan el pensamiento indígena pues, además de que tal vez se trate de malas traducciones de términos como *nahualli* o *tlacatecolotl* —algo muy distinto que volveremos a abordar más adelante—, es posible que sean interpretaciones derivadas de su propia visión del mundo. En este sentido, serían los españoles, y no los indígenas, quienes habrían explicado la presencia de los dioses en los relatos mesoamericanos con la existencia de *brujos* que se hacían pasar por deidades. Por lo tanto consideramos que, en lo referente a los dioses, la capacidad de transformación no está ligada a su supuesta condición de *brujos* o *nahuales* sino que, en virtud de su cualidad divina, la habilidad metamórfica sería uno más de sus múltiples poderes sobrenaturales.

TRANSFORMACIONES INVOLUNTARIAS

En el interior de esta clase, figuran, para empezar, todos aquellos humanos que, habiendo vivido en épocas anteriores al Quinto Sol, cambian de forma al destruirse su mundo. Lo interesante aquí es que a cada tipo de destrucción corresponde una forma adquirida diferente: el viento que barre a los hombres produce la transformación en simios, la lluvia ocasionada por el derrumbe de la bóveda celeste implica la metamorfosis en peces, el fuego que cae del cielo conduce a los hombres a volverse guajolotes… Podemos citar eventos semejantes para cada una de las eras que antecedieron a la del Sol actual (*Historia de los mexicanos…*: 1882, 88; Muñoz Camargo: 1948, 165; *Leyenda de los soles*: 1945, 119; *Histoyre du Mechique*: 1905, 23; *Popol Vuh*: 1971, 31). Incluso en una predicción apocalíptica de la época colonial se hace referencia a cambios de forma asociados al final del Quinto Sol. Así, un indio llamado Juan Tetón dijo:

> Cuando sea nuestra atadura de años habrá completa oscuridad, bajarán los *tzitzime*, nos comerán y habrá transformación. Los que se bautizaron, los que creyeron en Dios, se mudarán en otra cosa. El que come carne de vaca, en eso

> mismo se convertirá; el que come carne de puerco, en eso mismo se convertirá; el que come carne de carnero, en eso mismo se convertirá y andará vestido de su zalea (Juan Bautista en León-Portilla: 1974, 31).[6]

Al mismo tiempo, estos relatos evidencian la existencia de cierta continuidad entre los hombres y los animales. Los animales, según los quichés, son las primeras creaciones de los dioses que, por ser incapaces de hablar y rendirles el culto que les solicitaban, fueron condenados a convertirse en comida para los humanos (*Popol Vuh*: 1971, 16-18). Los zoques y los tolupan-jicaques aún piensan que los animales de hoy son los humanos de las épocas anteriores (Chapman: 1982, 55; Lisbona Guillén: 2001, 122). Los huicholes creen que, en los tiempos míticos, los hombres actuales eran animales (Lumholtz: 1981, II, 192). En cambio, para los tojolabales los hombres habitan una cara de la tierra y en la otra viven los *enanos,* "los cuales aguardan pacientemente la periódica 'vuelta del mundo', cuando serán situados arriba, y los que ahora lo estamos seremos 'vueltos en animales o enanos' por Dios y enviados a ocupar su lugar" (Ruz: 1983, 426).

De hecho conocemos un mito que se presenta entre los nahuas, los totonacos y los triquis, en el que se relata la historia de una perra que se convertía en mujer para atender a su dueño mientras éste trabajaba en la milpa. Lo interesante es que, para su transfiguración, el animal debía quitarse la piel, tal como lo hacen los humanos en diversas narraciones para adquirir una forma animal (Segre: 1990, 356-61; Oropeza: 1947). Así, si la forma humana o animal no es más que una cobertura intercambiable, tendríamos que pensar que entre ellos existe una esencia común, lo que no significa que su única diferencia sea corporal.

En lo referente a las transformaciones de los muertos, gracias a Mendieta (1945, 105) poseemos informaciones detalladas en torno a las creencias tlaxcaltecas:

> Los de Tlaxcala tenían que las almas de los señores y principales se volvían nieblas, y nubes, y pájaros de pluma rica, y de diversas maneras, y en piedras preciosas de rico valor. Y que las ánimas de la gente común se volvían en

[6] Aparentemente, en los primeros años de la época colonial, los indígenas vieron a la conquista española como el inicio del fin del Quinto Sol, pues no es por azar que Martín Ocelotl comentara "que los frailes se habrían de tornar *chichimicli* [tzitzimitl]" (*Procesos de indios*: 1912, 20). Según dijimos, estos seres habían de destruir a los hombres al final del Sol.

> comadrejas, y escarabajos hediondos, y animalejos que echan de sí una orina muy hedionda y otros animales rateros.

Otros textos de la época muestran la existencia de concepciones equivalentes en la Cuenca de México. El *Códice florentino* (III, 47) indica que los guerreros muertos en combate se convertían en compañeros del sol en su recorrido diario del alba al cenit, "y después de cuatro años se transformaban en aves de plumas preciosas". Un caso semejante es el de Axolohua, de quien la *Historia de la nación mexicana* (1963, 40) indica que "cuando Axolohua se sumergió se convirtió en Cuauhcoatl [serpiente-águila]".[7] Lo mismo sucede con Quetzalcoatl en los *Anales de Cuauhtitlan* (1945, 11); en ellos se dice que *tlacatquetzalcoatl*, "hombre-Quetzalcoatl", "se convirtió en estrella que al alba sale; así como dicen que salió cuando murió Quetzalcoatl, a quien por eso nombraban el Señor del Alba [Tlahuizcalpantecuhtli]". Un último ejemplo es el de los toltecas quienes, al despeñarse y morir, se transformaron en las piedras que actualmente vemos en Tula (*CF*: III, 21).

Hoy en día, encontramos la creencia en transformaciones *posmortem* entre los chinantecos, los triquis, los huaves, los tlapanecos, los lacandones, los mazahuas, los nahuas, los chontales, los quichés, los tzutuhiles, los teenek, los zoques, los tepehuas, los huicholes, los yaquis, los luiseño, los pápagos y los rarámuris (Rupp: 1982, 270-287; Hollenbach: 1980, 447, 449; Monzón: 1945-48, 3; Cheney: 1979, 63; Oettinger: 1980, 88; Bruce: 1975, 72; Morales Sales: 1985, 218; Castillo Rojas: 1994, 244; Carrasco: 1960, 112; Rosenbaum: 1983, 203-204; Batz: 1980, 108; Gallardo Arias: 2000, 69; Wonderly: 1974, 22; Williams García: 1972, 38-40; Lumholtz: 1981, II, 196; Guiddings: 1959, 161; Du Bois: 1908, 153-54; Fontana: 1989, 307-308; Lumholtz: 1981, I, 317-318). En estos casos podemos observar que algunas de las formas adoptadas pueden responder tanto a las circunstancias de la muerte como a la forma de vida que tuvieron los difuntos. Los huicholes creen que los cazadores de venados, después de su muerte, se vuelven cristales y acompañan al sol en sus viajes. Entre los huaves y los tepehuas se dice que quienes mueren de manera violenta se convierten en torbellinos, "malos aires", seres con cabeza de bola de fuego, etcétera. Para los triquis, los niños que mueren sin bautizar se transforman en monstruos que rondan por la noche. Los lacandones creen que quienes fueron maléficos terminan transfigurados en animales. Los nahuas de Tecospa, los choles y los yaquis suponen, igualmente, que un individuo puede ser metamorfoseado como castigo por un comportamiento transgre-

7 *Auh in oquillaquic in Axoluhua niman ic hualmocuep in cuauhcoatl*.

sivo —violento o adúltero, según el caso— (Madsen: 1960, 216; Pérez Chacón: 1993, 297; Guiddings: 1959, 171).

Como quiera que sea, resulta claro que aquí no se trata de un acto voluntario y premeditado sino de un proceso *natural* cuyas consecuencias varían en razón de factores como los méritos durante la vida, el estatus social y la forma en que se produce el deceso de la persona.[8] Al mismo tiempo, podemos destacar que la transformación de los humanos, después de la muerte, no supone ninguna contradicción con el hecho de que éstos puedan llevar una vida antropomorfa o esquelética en el inframundo, ya que, como hemos visto, en la mayoría de los casos, las metamorfosis se producen sobre la tierra y no en el reino de los muertos: los humanos de Nahuiatl son los simios que hoy vemos sobre la tierra, los toltecas se volvieron piedras en Tula, no en Mictlan, y todos los relatos contemporáneos hablan de cambios de apariencia que se producen sobre la tierra.[9]

Al parecer, en estos dos últimos casos se trata de procesos de alternancia de formas: el que es hombre hoy era no-humano en la era antecedente y lo volverá a ser en la siguiente; en cambio, el que es no-humano hoy fue hombre en el horizonte anterior y lo volverá a ser en el posterior. El hombre del inframundo se torna no-humano sobre la tierra y el humano de la superficie terrestre posee una coesencia no-humana en el inframundo.

En una última categoría, un tanto difícil de definir, figuran tanto las metamorfosis de unos animales en otros como las transformaciones de animal en hombre fuera de los ciclos *naturales* de alternancia de formas. En los primeros y en los segundos casos es común que las transfiguraciones animales sean ejecutadas a manera de punición para los humanos. En la Sierra Norte de Puebla tenemos la creencia en presas de caza que se transforman en serpientes para castigar a quienes no siguen las normas rituales (*Taller de Tradición Oral del CEPEC* y Beaucage: 1990-91, 14). Duquesnoy (2001, 313) añade que "algunos maridos infieles o coquetos pueden cruzar en el camino, sobre la montaña, a

8 Contrariamente a lo que sostiene Rosenbaum (1983, 203-204), las transformaciones accidentales o resultado de una punición sobrenatural no son necesariamente actos realizados por *nanahualtin*. El único caso en que el especialista ritual parece conservar su condición después de la muerte ha sido registrado entre los rarámuris: "Cuando los tarahumares ven una estrella errática, suponen que es un hechicero muerto que baja para matar a algún hombre que le haya hecho cualquier daño en vida [...]. Si alguien ocasiona cualquier daño a un poderoso hechicero, entra éste después de morir en el cuerpo de un león, jaguar u oso para espiar a su ofensor hasta que lo sorprende y mata" (Lumholtz: 1981, I, 317-318).

9 No se especifica el lugar en el que se produce el cambio de forma, en el caso de los tlaxcaltecas y los guerreros muertos en combate.

reptiles [serpientes] que se metamorfosean en el campo bajo la apariencia de su esposa". Mason (1914, 153-162) presenta un relato tepecano en el que un ciervo toma la figura de una bella y joven mujer para seducir y castigar a un cazador que tomaba demasiadas presas. Por último, en una narración lacandona se dice que un hombre, habiéndose quejado de la mala suerte del jaguar, fue convertido en un felino semejante y obligado a cazar a todos los animales, excepto a los hombres: "todos los animales que vio entonces se le aparecieron en forma humana" (Boremanse: 1986, 248).

El único caso en el que la transformación animal parece ser un acto voluntario es en un cuento donde un venado adopta la forma de otros animales para protegerse de sus depredadores (González Casanova: 1965, 50-51). Sin embargo es preciso remarcar que en este relato la capacidad metamórfica no está ligada a todos los seres de la narración, ya que, si se considera que en muchos relatos mesoamericanos contemporáneos los animales se encuentran humanizados, no sería sorprendente que cuando se trata de protagonistas zoomorfos se les atribuye a éstos algunas de las cualidades de los héroes míticos. Por lo tanto podemos destacar que, en términos generales, los animales parecen más instrumentos que actores del castigo que se ejecuta en contra de los humanos.

En síntesis, hemos podido notar dos diferentes tipos de transformación: las acciones voluntarias y dirigidas a la consecución de fines específicos —operada por *nahuales*, *brujos* y dioses— y los cambios de forma que son producto de procesos "naturales", y que conllevan a la mutación según las circunstancias o los hechos —de la vida, la muerte o el fin de una era. El caso de los animales es un tanto diferente puesto que, en algunos momentos, éstos parecen más bien ser modificados por agentes externos con el fin de afectar a los humanos. En lo referente a los *brujos* transformistas podemos notar que, aunque no todos ellos son mencionados como *nanahualtin*, es muy posible que en la época prehispánica hayan sido considerados como tales, ya que, aun si la habilidad metamórfica no es exclusiva de los hombres-*nahualli* y, por consiguiente, no sirve para su definición, el hecho de que ésta haya sido empleada para caracterizarlos desde épocas muy tempranas la convierte en un buen indicador para el reconocimiento de los *nahuales* en contextos variados.

De este modo, podemos concluir, siguiendo a Aguirre Beltrán (1955, 1), que "este poder de metamorfosearse en bestia, sólo una de las características prodigiosas de la personalidad del sacerdote *nagual*, fue sin duda el que realizó un impacto más profundo y duradero en la conciencia popular". Mas no por ello debe ser considerado como la principal o la más importante de sus cualidades.

EL *NAHUALLI* Y LA LÓGICA DEL INTERCAMBIO

De acuerdo con los informantes de Sahagún (1946-1947, 167-168), el *nahualli* decía: "—*Escuchen*: *los tlaloque se han enojado. Paguen la deuda. Roguemos al Señor de Tlalocan*". Líneas más adelante nos enteramos de que esta deuda era pagada con sacrificios humanos: "se pagaba la deuda, se sacrificaban hombres".[10] Pero, ¿de qué deuda se trataba? ¿Por qué los hombres deberían estar en deuda con los *tlaloque*? Y, ¿por qué es precisamente el *nahualli* quien debería indicar los momentos en que la deuda sería saldada?

Según el mito, la tierra y el cielo fueron creados por Tezcatlipoca o Huitzilopochtli (un avatar del primero) y Quetzalcoatl, a partir de la destrucción y el desmembramiento de un monstruo femenino —o femenino y masculino— semejante a un lagarto que flotaba o caminaba sobre el agua (*Historia de los mexicanos…* 1965, 25-26; *Histoyre du Mechique*: 1905-07, 25-26, 28-29). Aun si la parte terrestre de Tlaltecuhtli conservó su carácter de caimán monstruoso, que vemos en numerosas representaciones, ésta tenía también un representante o aspecto masculino, Tlaloc, y una serie de pequeñas deidades indiferenciadas, llamadas *tlaloque*.[11] Su reino, Tlalocan, es caracterizado como un lugar extremamente fértil y lleno de riqueza.[12] Entre otras cosas, Tlalocan era la residencia

[10] "Pagar la deuda", *tlaxtlahua*, es la expresión más utilizada por los nahuas prehispánicos para referirse al sacrificio (véase, por ejemplo: *CF*: II, 42, 47, 57, 96, 111, 127, 131, 134, 141, 155). De hecho, según Graulich (2003, 17), para los mesoamericanos "en base de todo está la noción de deuda. Una criatura debe la vida, y todo lo que hace posible vivir, a sus creadores. Debe reconocerlo y pagar su deuda, *tlaxtlahua* en náhuatl, mediante el ofrecimiento de incienso, tabaco, alimentos o incluso su propia sangre". En esta sección no presentaremos más que unos cuantos datos sobre el sacrificio mexica pues nuestra intención se limita a la explicación del rol del *nahualli* en el sacrificio y no al estudio de esta última actividad en sí.

[11] Sullivan (1974, 215), basándose en la *Relación de Texcoco* (Pomar: 1964, 162), muestra que "la palabra Tlaloc debe estar ligada al adjetivo *tlallo*, que significa 'lleno de tierra', 'cubierto de tierra', 'hecho de tierra'". El *Códice florentino* (I, 3) declara sobre esta deidad: "Él produce el crecimiento, la apertura de las flores, el brotar de las hojas, la prosperidad, la madurez, él cuida las plantas, nuestro alimento. Y es él quien causa las inundaciones y los truenos". Para ayudarse en la distribución y el control de las aguas y los elementos meteorológicos, Tlaloc creó toda una serie de deidades indiferenciadas llamadas *tlaloque*, *ahuaque* "señores del agua", o *ehecatotontin* "vientecitos", que se suponía eran, o habitaban, las montañas de las que provenían el agua y las nubes (*CF*: I, 47; II, 131, 151; Torquemada: 1986, II, 46, 250; *Historia de los mexicanos*: 1965, 26; López Austin: 1994, 191-192; Ragot: 2000a, 135).

[12] "Se dice que en Tlalocan todo es verde, […] todo es próspero, todos poseen mucha riqueza" (*CF*: III, 45, VI, 115; XI, 247; Torquemada: 1986, II, 529; Clavijero: 1987, 148). Según López Austin (1994,

permanente de todos los aspectos del maíz, de todo lo que es comestible (Ragot: 2000a, 128; *CF*: II, 61-65, 231; III, 47; VI, 25-35).[13] Todas las aguas, tanto pluviales como terrestres provenían de Tlalocan: "los antiguos decían que estos [ríos] venían de allá, de allá vienen para acá, de Tlalocan; pertenecen, vienen de la diosa Chalchiuhtlicue" (*CF*: XI, 247).

Sin embargo, Tlalocan no sólo se presenta como lugar de abundancia sino, al mismo tiempo, como una de las moradas de los muertos, al menos de aquellos "que fueron golpeados por el rayo, de los que se ahogaron en el agua, de quienes han sufrido enfermedades divinas, de los afligidos por pústulas, hemorroides, dolores de piel, purulencias, gota, de aquellos que se hinchan y los hinchados por la gota" (*CF*: III, 47; VI, 115; Mendieta: 1980, 96-97; Torquemada: 1986, II, 82, 529). Todavía los tepehuas y los nahuas de la Sierra Norte de Puebla ven al reino de la tierra y la lluvia como lugar de muerte (Williams García: 1972, 37; Sánchez y Díaz: 1978, 213).

De hecho, también podemos ver que, aun cuando los *tlaloque* sean poseedores de casi todos los recursos necesarios para el mantenimiento de los seres humanos, no son seres caritativos sino que pocas veces parecen compartir su riqueza de manera fortuita.

Para obtener el maíz, los humanos debían pedirlo prestado a las deidades de la tierra y la lluvia; el canto a Tlaloc dice "*¡Ahuia! Mexico teutlaneuiloc!*", es decir, "Ay, en México se pidió un préstamo al dios" (Sahagún: 1958, 47-51; según la traducción de Garibay: en *idem*).[14] De modo que, considerando que, según se ha dicho, la carne y el maíz se encontraban metafóricamente homolo-

---

186), los recursos de los *tlaloque* pueden ser clasificados en recursos acuáticos y eólicos, fuerzas de crecimiento (*celicayotl*, *itmolicayotl*) y semillas y corazones de los seres vegetales.

13 Cabe recordar que, en el mito presentado por la *Leyenda de los soles* (1945, 121), es del interior de la montaña —el Tonacatepetl— que los dioses obtienen el maíz con que serían alimentados los hombres y que, al final del relato, son los *tlaloque* quienes roban los alimentos para llevarlos a sus dominios (*Leyenda de los soles*: 1945, 121; *CF*: VI, 28-29; López Austin: 1994, 185). En los mitos nahuas, chontales y mazatecos contemporáneos subsiste la idea de que la comida proviene de la tierra (Torres Milpas: 2007, comunicación personal; Carrasco: 1960, 110; Portal: 1986, 51). Münch (1994, 173), Lazos y Paré (2000, 55) y Sandstrom (1991, 239) muestran que, para los nahuas contemporáneos, el reino de las deidades de la tierra y la lluvia sigue siendo considerado como fuente de riqueza. Reyes y Dieter (1990, 88), Taggart (1984, 118) y Colby y Colby (1986, 201) han encontrado, entre los nahuas y los tepehuas, un relato en que los señores del Tlalocan terminan por dar a un cazador un anillo que produce dinero.

14 López Austin (1994, 185) explica: "De esta bodega esperaban los hombres el préstamo de los mantenimientos que piden a Tlaloc, como decía el himno en su honor".

gados, los humanos estaban obligados a pagar la deuda con su propia carne. La carne de todos aquellos que habían comido maíz o se habían alimentado de productos terrestres, en general, era devorada por la tierra impidiéndoles así regresar al mundo después de la muerte —de hecho, el *Códice Vaticanus B* (1993, f. 48, fig. 31) muestra con claridad a un monstruo *cipactli* devorando un cadáver en compañía de Tlaloc.[15] Fernández de Oviedo (1945, XI, 73) reporta que, para los nicaraos, "los niños que mueren antes que coman maíz o dejen de mamar, han de resucitar o tornar a casa de sus padres, e sus padres los conocerán e cuidarán; e los viejos que mueren, no han de tornar a resucitar".[16] Así, habría una circulación o un intercambio, en términos de "carne", entre los hombres y las deidades de la tierra y la lluvia. El hombre se alimenta de la tierra y la tierra se alimenta del hombre después de la muerte.

Todavía en la actualidad, entre los nahuas de distintas regiones subsiste la idea de que la tierra se alimenta de los cuerpos de los muertos (Neff: 1994, 82; Knab: 1991, 41; Sánchez y Díaz: 1978, 212; Sandstrom: 1991, 240). En el sur de Veracruz se dice que es el Chaneque el que devora a todas las formas de vida y que, gracias a una enorme serpiente cascabel que come los cuerpos, los "espí-

[15] El *Códice florentino* (VI, 21) indica: "Nuestra madre, nuestro padre Mictlantecuhtli, Tzontemoc, Cuezalli, todavía está sediento de nosotros, todavía está hambriento de nosotros". Durán (1984, I, 130) señala que la tierra, como Cihuacoatl, "siempre estaba hambrienta, y así en este templo y a esta diosa se ofrecían más hombres para matar que en ninguno otro". La *Histoyre du Mechique* (1965, 26) indica que "esta diosa [Tlaltecuhtli] lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar, en tanto no se los daban, ni quería dar fruto, sino era regada con sangre de hombres". El acceso al Mictlan se hacía penetrando en la tierra (*cf*: XI, 277) pues, tal como lo señalan los nahuas centrales y los nicaraos del siglo XVI, el Mictlan se encontraba "bajo la tierra" (Fernández de Oviedo y Valdés: 1945, II, 78; *cf*: XI, 277; III, 37). Ragot (2000a, 61-62) señala que, sea cual sea el rito funerario utilizado y su destino último en el Más Allá, "todos los difuntos terminaban enterrados puesto que las cenizas de la cremación, dispuestas en una urna, eran colocadas al interior de la tierra". El *Códice Ríos* (1964-66, plano 12) menciona que la primera etapa del viaje al inframundo se llamaba *tlalticpac* "la tierra" y, tal como lo vemos en el mismo texto, todas las pruebas que debía sortear el muerto antes de llegar a su morada final implicaban su descarnamiento: El Mictlan es también Ximoayan, "el lugar de los descarnados" (*cf*: III, 42). El *Códice Fejérváry-Mayer* (1994, plano 117) y el *Códice Laud* (1966, plano 31) presentan la imagen de un muerto —bajo la forma de un paquete funerario— que penetra en el hocico abierto del monstruo de la tierra. Por último, el *Códice Fejérváry-Mayer* (1964-67, lám. 3) contiene una imagen de Mictlantecuhtli portando una suerte de yelmo en forma de cabeza de Cipactli, lo que mostraría la asociación existente entre la tierra y el inframundo.

[16] Los nahuas de Guerrero consideran que los niños que no han comido maíz son puros, sin *tlatlacolli*, "pecado", entendido como una deuda no pagada (Good Eshelman: 1996, 285).

ritus" pueden renacer en el Paraíso (Münch: 1994, 175, 180). En tanto, sus homólogos de la Sierra Norte de Puebla hablan explícitamente de una deuda contraída por la obtención de alimentos:

> Pero, es algo normal. Si ella te da de comer, ella también te quiere comer. Es el pago que debes hacer a la tierra. Ella te come siempre [...]. Si no pones atención, ella te come y con eso ella da comida a todos los que vienen [...]. Pagas tu deuda en el Talokan o te rostizan un tiempo en el Miktan. Uno no necesita infierno si paga su deuda en el Talokan (Duquesnoy: 2001, 291-292, 331).

Los tolupan-jicaques y los nahuas de la Huasteca y Guerrero piensan que se entierra a los muertos "para que los coma la tierra", porque "al enterrar a sus muertos la comunidad devuelve a la tierra el sustento que recibió y con esto paga la deuda que contrajo con la tierra". Los jicaques añaden que "aunque sostiene toda la vida ella regocija cuando un ser humano o un animal muere [...] una vez que hayan muerto ella los come [...]. Ella tiene derecho a comer la carne y los huesos de los humanos una vez muertos" (Chapman: 1982, 127, 221; Sandstrom: 1991, 240; Good Eshelman: 1996, 285). Según los tepehuas, la tierra "jala al que se muere y los difuntos vienen a llevarse al muerto para que se lo coma la tierra" (Williams García: 1963, 194). En opinión de los mazatecos, "la tierra aceptó que la maltraten [al sembrar], pero hay que regresar a ella en forma de pago" (Portal: 1986, 45). Obviamente, el alimento de la tierra no es la sola carne inerte de los cadáveres sino aquella energía calórica (*tonalli*, en náhuatl) que, procedente del sol, renovada por la alimentación —en particular, el consumo de maíz— y reforzada por la obtención de méritos, se almacena en el cuerpo humano. Tratándose de seres de naturaleza fría, las deidades telúricas parecen haber estado permanentemente hambrientas de calor. Es este intercambio de "carne" y energía vital el que asegura la perpetuidad de la sociedad y la tierra, y establece la continuidad entre la vida y la muerte.

Esta clase de concepciones fue brillantemente plasmada en el discurso gráfico mexica. Una imagen del *Códice Borgia* (1993, lám. 8) nos muestra a un hombre sembrando un muerto, como si el cadáver fuera la semilla que ha de germinar en la tierra, mientras que en otra parte del mismo documento (*ibidem*, lám. 25) se observa a un cadáver, colocado en la tierra, del que emerge una planta de maíz (véanse figs. 105 y 106).

Cabe aclarar, sin embargo, que la relación de dependencia funciona en ambos sentidos y que, así como el hombre se encuentra en deuda con las deidades de la

tierra y la lluvia, los tlaloque se encuentran en igual situación. De hecho, en la descripción del pacto original resulta claro que, al ser los mexicas quienes dan primero, generan una desigualdad que termina por imponer un pago a los dueños de los alimentos. La *Leyenda de los soles* (1945, 126-127) nos explica que, después de la caída de Tula, las deidades telúricas provocaron tormentas y sequías que terminaron por convertir lo que fuera una suerte de paraíso vegetal en un desolado desierto. Entonces, se revelan los tlaloque para anunciar: "Ya se acabó el tolteca y se asentará el mexicano". Acto seguido, las deidades solicitan a los mexicas que se les sacrifique a una doncella llamada Quetzalxotzin, y "al punto se nubló e inmediatamente llovió […]. Brotaron luego las diferentes hierbas comestibles".

"Como en todos los intercambios, se proclama la reciprocidad y se busca la ventaja" (Hamayon: 1997, 142). Las deidades de la tierra y la lluvia tratan de precipitar el pago; entonces provocan enfermedades, ahogan a las personas, golpean con los relámpagos o les roban el calor vital, mientras que los humanos intentan retardar el pago de la deuda al sustituir su propio cuerpo con ofrendas y/o con la sangre de víctimas sacrificiales que los representan.[17] Diversas *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán* (1983, I, 200, 216, 306, 412, 427, 441) señalan explícitamente que los indios "hacían muchos sacrificios a sus

[17] Se "pagaba la deuda" con velas, tamales y sacrificios de aves cuando el maíz estaba listo para cortarse por primera vez (Ponce: 1965, 127; Ruiz de Alarcón: 1892, 137; Serna: 1953, 375; Graulich: 2000a, 362). Se "pagaba la deuda" en cada comida derramándose un poco de alimentos o bebida sobre la superficie terrestre (*Primeros memoriales*: 1997, 71-72). De igual modo, hoy se paga por la comida, la bebida y las presas de caza entre los mixes, los quichés y los lencas (Torres Cisneros: 2001, 454; Schultze Jena: 1947, 54; Chapman: 1985, 140). Los mazahuas explican que "no se toma nada que provenga del inframundo sin que se dé nada a cambio" (Oemichen: 2002, 134). Boremanse (1986, 126) presenta el relato lacandón de un hombre que, con un hijo enfermo, pide a los dioses que lo curen y "sin tardar, pagó a los dioses, renovó sus incensarios". Entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, los brujos venden el *ecahuil* de un individuo a las deidades de la tierra y la lluvia, los terapeutas "deben pagar la contraparte y la enfermedad recae sobre el brujo o su familia […]. Y [entonces] corresponde a ellos ir allá. Así Tata y Nana no se enojan; sigue habiendo alguien para mantener su morada" (Duquesnoy: 2001, 447, 375). En opinión de Graulich (1997-2000, 35; 2000a, 368; 2001; 2003), "el sacrificante se identificaba con la víctima para morir simbólicamente a través de ella"; es por ello que el sacrificado, mencionado como hijo del ofrendante, le podía sustituir en la expiación de culpas (véase *CF*: VI, 17, 89; *Historia de los mexicanos…*: 1965, 35; Ximénez: 1929, I, 89; Ponce: 1892, 7). Es tal vez a causa de este intercambio entre los hombres y las divinidades de la tierra y la lluvia que los sacerdotes y los *tlaloque* son igualmente llamados *tlamacaẓqui*, "aquel que dará algo"; el sacerdote *da* carne humana y ofrendas a los dioses, las deidades *dan* su "carne" y su riqueza a los humanos.

ídolos para que les alargasen algún tanto de las vidas y no fuesen tan presto al infierno".[18]

La lógica del intercambio y la ofrenda o sacrificio como sustituto de la propia carne también ha sido elocuentemente descrita por los quichés modernos:

> Al nacer, uno contrae una deuda con 'el Mundo' [deidad telúrica], y todos los placeres terrestres, como las buenas cosechas, la comida, el sexo y la bebida, requieren de un pago a la deidad terrestre, pues, para los quichés, la vida es una deuda [...]. La deuda al 'mundo' debe ser pagada con incienso, velas y otras ofrendas, pues ellas son substitutos de la vida de uno (McLean: 1984, 398, 400).

Los nahuas de Guerrero explican

> que los muertos 'trabajan' igual que las personas vivas, sólo que ellos 'trabajan' en dos lugares: aquí entre los vivos y en el lugar donde andan [...]. En el ciclo de la producción agrícola, los nahuas dependen del trabajo de los muertos para traer la lluvia para hacer fértil la tierra, y para que crezcan y rindan fruto las plantas [...]. En la conceptualización local los muertos pueden traer el viento y las nubes cargadas de agua; también pueden hablar directamente con los santos, los dioses y Tonantzin para que traigan el agua necesaria para que las plantas produzcan [… A cambio de esto, los vivos presentan ofrendas a los muertos. Un informante declara que, para los sacrificios,] es necesario usar gallinas de rancho porque se nutrieron con maíz y su carne se nutrió con maíz [igual que la del hombre] (Good Eshelman: 1996, 277-281).[19]

Por otro lado, podemos observar que, en oposición a Tlaloc, los *tlaloque* indiferenciados no eran concebidos como dioses omnipotentes sino como simples hombres que, luego de haber sido elegidos por las deidades de la tierra y la lluvia, se convirtieron en sus servidores después de la muerte.[20] Esta creencia se ve

18 Entre los pames del siglo XVII existía un especialista ritual llamado *madai cajoo* que, entre sus múltiples actividades, se encargaba de rociar su propia sangre sobre los campos de maíz para propiciar su fertilidad (Manrique: 1972, 516).

19 Neff (1994, 81) indica que, para los nahuas de Guerrero, "ofrendar significa primero renunciar a la posesión para tener derecho a consumir lo que ha sido dado para todos: sustraer una parte de la totalidad para limitar los riesgos del despojo completo".

20 Según Ragot (2000a, 135), "con este nombre genérico [*tlaloque*] se agrupaba a dos categorías de seres divinos. La primera estaba constituida por ciertas deidades del panteón con características, fun-

claramente reflejada en la descripción de los ritos funerarios de los elegidos de Tlaloc: según el *Códice florentino* (II, 131), se pintaba de azul su rostro "y fabricaban también [imágenes de] montañas para aquel que había muerto en el agua, que se había ahogado o había sido golpeado por el rayo"; se dice en el mismo pasaje que estas "montañas" eran sus representaciones, *ixiptla* (*ibidem*, 121). Todavía en la actualidad se piensa a las deidades telúrico-pluviales como hombres muertos o humanos de otras épocas entre los nahuas de Morelos y los de la Sierra Norte de Puebla, los teenek, los ixiles, los otomíes e, incluso, los mayos (Aviña Cerecer: 1997, 293; Montoya Briones: 1964, 158-159; Ariel de Vidas: 1997, 377-379; Colby y Colby: 1986, 182; Pérez: 1834, 8, 10 en Carrasco: 1950, 149; Crumrine: 1977, 68). De hecho, hoy en día, se considera que, a pesar de su talla y su naturaleza invisible, los *chaneques*, *vientos*, *rayos*, *enanos*, *duendes*, *ahuatoton*, *trabajadores del tiempo*, *ángeles*, *tlamatines*, etcétera, son seres que llevan una vida muy semejante a la de los humanos: los hay buenos y malos, hombres y mujeres, jóvenes y viejos; se casan, tienen hijos, visten como indios, hablan su lengua, comen, se emborrachan, bailan, fuman, se divierten… En breve, las deidades de la tierra y la lluvia son el equivalente de los indígenas en el inframundo (Montoya Briones: 1975, 55; Madsen; 1960, 131; Huicochea: 1997, 236). Una última evidencia de la naturaleza casi humana de los *tlaloque* es un relato recogido por la Dirección General de Culturas Populares (DGCP: 1982, 15-22) en el que se menciona que un especialista ritual náhuatl termina por matar a un chaneque.

En fin, gracias a tal condición, ciertos individuos pueden negociar con las deidades telúrico-pluviales y tratar de acceder a la riqueza que poseen. Uno de los ejemplos más notables es el del mítico rey tolteca Huemac y su juego de pelota con los *tlaloque*:

> Jugó Huemac a la pelota, y jugó con los *tlaloque*. Luego dijeron los *tlaloque*: —*¿Qué ganamos en el juego?* Y dijo Huemac: —*Mis chalchihuites y mis plumas de* quetzalli. Otra vez dijeron a Huemac: —*Eso mismo ganas tú; nuestros chalchihuites y nuestras plumas de* quetzalli. Jugó Huemac y les ganó. Fueron enseguida a trocar lo que habían de dar a Huemac, esto es, elotes y las preciosas hojas de maíz verde en que el elote crece. Pero él no los recibió, y dijo: —*¿Por*

---

ciones y cultos definidos. Todas ellas, claro está, estaban, por sus dominios de actividad en estrecha relación con el agua y la fertilidad. La otra categoría comprende a pequeñas divinidades indiferenciadas y encargadas de distribuir la lluvia". Entre los dioses-*tlaloque* podemos citar a Chalchiuhtlicue, diosa de las aguas fluviales, Uixtocihuatl, deidad de la sal, Opochtli, dios de los pescadores, Papaztec, un dios del pulque, Nappatecuhtli, patrono de la cestería y los petates, y Ehecatl-Quetzalcoatl, dios del viento (*CF*: I, 9, 21, 37, 45; II, 86; VI, 35).

> *ventura, esto es lo que gané? ¿A caso no chalchihuites? ¿A caso no plumas de* quetzalli*?* Luego las tomaron y se fueron. Dijeron enseguida: —*Bien está, por ahora esconderemos nuestros chalchihuites, ahora padecerá trabajos el tolteca, pero no más cuatro años*. Luego heló y, en cuanto calló el hielo hasta la rodilla, se perdieron los frutos de la tierra (*Leyenda de los soles*: 1945, 126).

Hoy en día, la literatura oral mesoamericana está llena de relatos de individuos que negocian o se alían con la sobrenaturaleza telúrica a fin de obtener un acceso privilegiado a las riquezas de Tlalocan. Uno de los "cuentos" compilados por la Dirección General de Culturas Populares (DGCP: 1982, 15-22) presenta la historia de un cazador que, después de haber pactado con un chaneque, intercambia copal y flores a cambio de la explotación exclusiva de la miel de un panal. En un número considerable de relatos mames se plantea que un individuo puede pedir dinero prestado al Guardián de la Montaña y pagarle posteriormente con ofrendas (Wagley: 1957, 186). Al mismo tiempo se supone que, a través de un pacto con las deidades del monte, una persona puede obtener cierto número de venados como presas de caza y saldar su deuda con la propia muerte (Wagley: *op. cit.*, 187; La Farge y Byers: 1931, 132). Carrasco (1960, 107) publicó una narración chontal en la que un individuo, después de haber ayudado a un rayo a liberarse de un tronco caído, recibe un cuchillo como gratificación y "aunque el tiempo sea malo, con este cuchillo, lloverá sobre tu milpa". Cuentan los zapotecos que un compadre preguntó a otro: "—*Compadre, ¿cómo le haces para obtener tan buenas cosechas? Yo sembré la misma cantidad y no tengo una cosecha como la tuya*. Sebastián respondió: —*Sabes compadre, fui a ver al Rayo de la Caverna, es mi compadre*" (Parsons: 1966, 329). También en este último grupo se dice del Dueño del Cerro que "si se tiene buena suerte, puede recibir de él la fortuna. Si se tiene mala suerte, puede sufrirse una desgracia. Se sabe en el lugar que en otros pueblos se le pide permiso para cazar, haciéndole ofrendas especiales" (Fuente: 1977, 267). Por último, entre los mixtecos se narra la historia de un hombre que "tuvo contacto con el Ñu'u Sabi; se entrevistaba con él en una gruta que se encuentra al costado del cerro denominado Yuku Yata. Esta persona fue la única virtuosa e importante del pueblo, por lo que pudo pedir la lluvia al Ya Savi, aun en pleno tiempo de secas" (Álvez Chávez: 1997, 173).

Sin embargo, para que esta riqueza sea adquirida a título colectivo es necesario que las negociaciones sean llevadas a cabo por alguien capaz de representar tanto a la comunidad frente a la sobrenaturaleza como a la sobrenaturaleza ante la comunidad, es decir, un especialista ritual calificado para comunicarse con las deidades de la tierra y la lluvia; es justamente en este contexto de circulación o

intercambio de carne-maíz que el *nahualli* aparece con el rol de mediador. Esta función es elocuentemente expresada por un informante náhuatl de la Sierra Norte de Puebla: "— [Los espíritus de las montañas] tienen la posibilidad de dar a la gente lo que poseen. Pero sólo a los curanderos y a los brujos [...] ellos reclaman sangre, es una manera para ellos de recuperar lo que han dado" (Duquesnoy: 2001, 308-309).

Si establecemos un paralelismo entre las creencias mesoamericanas y las de la Iakoutia, vemos que lo que menciona Hamayon (1997, 139) sobre los pueblos chamanistas puede también ser válido para las poblaciones que nosotros estudiamos: "puesto que los espíritus son como las almas humanas, con ellos se observan las mismas reglas que entre humanos. Jamás se tomaría impunemente de las riquezas de otro [eso sería robo…]. Se requiere de un acuerdo previo y la promesa de efectuar un contradón".[21]

NAHUALLI: MEDIACIÓN Y COMUNICACIÓN CON LA SOBRENATURALEZA

El hombre-*nahualli* "decía conocer el Mictlan, conocer el cielo" (Sahagún: 1946.47, 167), lo cual, probablemente, alude a la capacidad para desplazarse a espacios míticos que diversas fuentes le atribuyen. Tezozómoc (1944, 505) comenta que, tras la llegada de los españoles, Motecuhzoma II "llamó a los nigrománticos y a los *xolos* sus esclavos y dióles aquellos cueros y esclavos a los mensajeros y díjoles: id al palacio Cincalco dadle estos *xolos* y cueros al rey Huemac y decidle: Motecuhzoma vuestro vasallo os envía muchas encomiendas". Durán (1951, I, 221) cuenta que, para su viaje que a Aztlan, ciertos *brujos*

> invocaron al demonio, al que le suplicaron les mostrase aquel lugar donde sus antepasados vivieron; el demonio forzado por aquellos conjuros y ruegos, y ellos volviéndose en forma de aves unos, y otros en forma de bestias fieras, de leones, tigres, ádibes y gatos espantosos, llevolos el demonio a ellos y a todo lo que llevaban, a aquel lugar donde sus antepasados habían habitado.

Un siglo más tarde, un terapeuta interrogado por Ruiz de Alarcón (1892, 211) dijo que había descendido al Infierno y que "tenía conocimiento y virtud del

[21] Es justamente ahí donde radica la diferencia entre los espíritus y los dioses. Con los espíritus podemos comportarnos como iguales, podemos negociar, hacer alianzas e, incluso, pelear cuando se tienen diferencias. Con los dioses, la relación es completamente desigual, el hombre pide, suplica e implora pero jamás osaría tratarlo como a un humano.

cielo". Según una declaración hecha ante la Inquisición (AGN, *Inquisición*: 1624, 303.64, f. 69v), "Pablo confesó diciendo él mismo que otras muchas veces se transformaba en aquella figura de animal y que con ella había muerto a cuatro indios y que en aquella forma iba a una tierra muy deleitable a donde comía mejores manjares que por aquella tierra se usaban".

La capacidad para conocer el cielo y el inframundo es igualmente citada por las crónicas quichés —como el *Título de Yax* (1989, 84), el *Título de Velasco* (1989, 176, 6r) y el *Popol Vuh* (1971, 233)—, a propósito del *naual ahau*, "señor-*nahual*", Q'uq'Kumatz:

> Fue realmente en señor-*nahual* que Q'uq'Kumatz se convirtió. Subía una semana al cielo y una semana descendía al Xibalba. Durante una semana, se volvía serpiente; verdaderamente, se convertía en serpiente. Una semana, se *transformaba* en águila y otra en jaguar. Realmente su apariencia se volvía la de un jaguar o un águila. Durante una semana más se volvía sangre coagulada. Sólo se volvía sangre coagulada. Realmente su esencia era la de un señor-*nahual*. [22]

La *Historia quiché de don Juan de Torres* (1957, 35) parece extender la capacidad de conocer el cielo y el inframundo a los *pusil nawal* venidos de Tulan al decir que "caminaron, avanzaron y llegaron hasta el cielo, llegaron al Xibalba; y allá les hablo el cielo y les habló la tierra". Según las narraciones del levantamiento chiapaneco de 1712, "pocos días después de la batalla de Huixtan, un indio de Chenalhó, Sebastián Gómez, llegó a Cancuc diciendo que había subido al Cielo en donde después de conversar con la Santísima Trinidad, la Virgen y San Pedro, recibió de este último la potestad de nombrar nuevos obispos y vicarios" (Viqueira: 1997, 103; Ximénez: 1929, III, 281). Por último, es gracias a Margil (1988, 259) que conocemos el procedimiento empleado por los *brujos* guatemaltecos para "viajar" a los "paraísos fingidos":

> A media noche, cuando estaban durmiendo marido y mujer, aquel dejaba dormir esta y daba una vuelta, y sin ser necesaria otra diligencia, por fuerza del

[22] *Qitzih chi naval ahau ri Q'uq'kumatz x uxik. Hu vuq Chaqan chi kah, hu vuq q'ut chi be'u. Hu vuq chi nay puch chuu ban ok chi kotal. Hu vuq chik chi balamil. Qitzih vi chi kot. Chi balam u vachibal uh uxik. Hu vuq chik chi remeyik chi kiq'el. Utukel remanik kiq'chuxik. Qitzih chi naval ahau uq'oheyik*. El *Título de Yax* (*idem*) añade un detalle interesante al especificar que *Q'uq'kumatz* se transformaba en serpiente emplumada y no en cualquier clase de ofidio *chi cumatsil kisij chi k'ucumatz*, "verdaderamente, se volvió serpiente emplumada".

> pacto [con el Diablo], se hallaba en los paraísos fingidos. Y cometían mil pecados con aquellas mujeres que les representaba el Demonio, y tenían sus banquetes y festines, y luego que habían pecado se volvían animales de garra —como leones, tigres y coyotes— y cada cual traía su presa y la entregaba.

Es interesante notar que tales viajes no sólo permiten a sus ejecutantes establecer contacto directo con la sobrenaturaleza sino que, en la mayoría de los casos, éstos se realizan en forma animal o no-humana ya que, como dijimos en la parte dedicada a la entidad compañera, al introducir una de sus entidades anímicas en el cuerpo de su *nahualli*, durante el sueño, algunos indígenas contemporáneos creen desplazarse a espacios míticos.

Hoy en día, la mediación con las deidades de la tierra y la lluvia implica todavía, ocasionalmente, la realización de desplazamientos a espacios sobrenaturales. Los *nahuales* del Valle de Puebla se meten en el cerro para hablar con las deidades y pedirles agua (Fagetti: 1996, 200). Los *curanderos* de Milpa Alta y los *tiemperos* de Tlaxcala se reúnen periódicamente —una o dos veces al año— con sus deidades tutelares (Serpiente de Agua y los enanos de la lluvia, para los de Milpa Alta, y Cuatlapanga, para los de Tlaxcala) con el fin de recibir instrucciones sobre sus formas de proceder (Madsen: 1960, 184; Nutini e Isaac: 1974, 47). En el sur de Veracruz, los *brujos* aportan ofrendas a la *ceiba sagrada* de Sayula para que, mientras suben a dicho árbol, entren en contacto con los chaneques: "Todavía existe una piedra llamada 'el encanto de la entrada de Soteapan´ a la que se le considera la puerta por donde los brujos entraban y salían del pueblo convertidos en *nahuales*" (Münch: 1994, 173,176), mientras que para los tzutuhiles existen ciertos puntos, llamados *palb'al*, en los que se encuentran la tierra y los espacios míticos —una "escalera que sube o baja del mundo": "El trabajo de los *nawal* radica en gran medida en buscar el *palb'al* al mundo sagrado, vale decir, a 'otros mundos'" (Vallejo Reyna: 2001, 160).

Sin embargo, parece ser que para establecer un diálogo con la sobrenaturaleza los humanos no siempre están obligados a desplazarse a los espacios míticos sino que, tal como se ve en las fuentes antiguas, a veces son los dioses quienes buscan el contacto con los hombres para comunicarles sus designios. Chimalpahin (1991, 31) y Cristóbal del Castillo (1991, 119) indican que, cuando le hablaba, Tetzauhteotl se mostraba como persona ante Huitzilopochtli. Las *Relaciones geográficas del siglo XVI* (1986, I, 145, 163, 277; II, 85-86, 192, 205; *Descripción de Tehuantepec*: 1928, 171) aluden en numerosas ocasiones a especialistas indígenas que hablan con sus dioses o con el demonio. Las crónicas quichés —como el *Título de Totonicapan* (1983, 10v) y el *Popol Vuh* (1971, 185, 186)— indican que

el dios Tohil hablaba con sus *nahuales,* "los *naguales* de Tohil". El proceso inquisitorial del cacique de Yanhuitlan (*Procesos por idolatría*…: 1999, 123), refiere a un viejo sacerdote y adivino que habla con el demonio, en tanto que uno de los adivinos ciegos interrogados por Margil (1988, 244) indicó que conocía el futuro porque "se lo decía al oído un ángel".

Es común que esta otra forma de contacto directo con la sobrenaturaleza tenga igualmente lugar durante el sueño. Andrés Mixcoatl dijo a la Inquisición que "soñaba que el diablo le hablaba y le decía —*haz esto y lo otro*" (*Procesos de indios*: 1912, 75). Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1965, 55), "Huitzilopochtli les dijo entre sueños que así convenía haber pasado, y que ya estaban cerca de do[nde] habían de tener su reposo y residencia". Pomar (1964, 164) comenta sobre Tezcatlipoca que "algunas veces lo veían en sueños y mandaba algunas cosas que después hacían". La *Relación de Michoacán* (1984, 172-175) cuenta que el dios Curicaveri y la diosa Xaratanga se aparecieron en sueños a Hiripan y Tangaxoan para anunciarles que serían reyes. La *Relación de Tuzantla* (en *Relaciones geográficas de siglo XVI*: 1986, II, 157) dice, sobre los dioses Curisticaheri y Urindecahuecara, que "muchas veces en sueños, les hablaban, dándoles las gracias de sus sacrificios".

En la mayoría de los casos se supone que los terapeutas y los especialistas del control meteorológico contemporáneos entran en contacto con la sobrenaturaleza a través de la experiencia onírica (Glockner: 2001; Huber: 1990b, 162; Bravo Marentes: 2001, 373; González Montes: 2001, 341; Farfán Morales: 1988, 131, 142; Sandstrom: 1991, 233). Esto sucede igualmente con los especialistas rituales huaves, tzotziles, tzeltales, jacaltecos, otomíes y teenek (Cheney: 1979, 68; Guiteras Holmes: 1961a, 149; Nash: 1970, 143; La Farge y Byers: 1931, 142; Dow: 1986, 14; Sandstrom: 1991, 233; Ariel de Vidas: 1997, 446; Gallardo Arias: 2000, 156). En otras palabras, es por su capacidad de entrar en contacto con la sobrenaturaleza que el hombre-*nahualli* supone tener un conocimiento profundo de ella. Son los *nanahualtin* quienes, bajo la forma de sus coesencias, "viajan" al cielo, al inframundo y a otros espacios míticos para establecer comunicación con las deidades. Y, muy probablemente, es también a ellos a quienes se dirigen durante el sueño las divinidades cuando quieren expresar sus designios. Podemos, por lo tanto, afirmar que es gracias a este contacto privilegiado que el *nahualli* podía saber cuándo los *tlaloque* estaban enojados y en qué momentos era preciso pagar la deuda con sacrificios.

De manera análoga a lo que acabamos de señalar, Lumholtz (1981, I, 316) describe el rol social del *curandero* huichol como sigue: "Pueden ver al mismo Tata Dios, hablar con él, viajar cuando lo quieren por el espacio, pues son tan brillantes como el sol."

NAHUALLI Y HOMBRE-DIOS: POSESIÓN Y REPRESENTACIÓN

Si observamos con mayor cuidado las descripciones del hombre-*nahualli* que nos ofrecen las fuentes antiguas, podemos darnos cuenta que, en ocasiones, se le atribuyen cualidades casi divinas. Se le califica de "no-humano" en el *Códice florentino* (IV, 41-43, 101). Una categoría que tiende a caracterizar a ciertos seres peligrosos, capaces de realizar prodigios o que, por alguna otra razón, pudieran ser considerados como sobrehumanos. Se llama "no-humanos" a los aztecas cuando fueron capaces de vencer sin armas a los xochimilcas (*Historia de la nación mexicana*: 1963, 34-35). Según Chimalpahin (1987, 92, 105-106), una vez que cumplieron las absurdas exigencias de maléfico señor, Maxtlaton se expresó de los mexicas del siguiente modo: "*—¿Quiénes son estos? De dónde vinieron cuando se vinieron a asentar aquí? ¿Dónde es su morada? Pues no son gentes* [*amo tlacatl*] *que muy bellacos* [...]. *Puesto que no son gente los voy a fregar*". Malinalxochitl, quien, como veremos más tarde, embrujaba a los mexicas, es igualmente mencionada como no-humana (Tezozómoc: 1991, 28). Lo mismo sucede con el *tacatecolotl* (productor de enfermedad), los *tlaciuhque* (adivinos) y *nanahualtin* que Motecuhzoma envió para detener a los españoles (*CF*: XII, 21; V, 73).

En opinión de Chamoux (1996, 48), para los nahuas contemporáneos de la región de Huachinango, "no-humano", *amo cristiano,* es una categoría compartida por los primeros hombres, los muertos, los animales y los *naguales*. Según la autora (*idem*), no-humano "no sería una negación radical sino que querría decir, si esta interpretación fuera aceptada, no realmente, no completamente humano [...] una persona puede ser un no-humano". Sin embargo, el análisis de las fuentes antiguas nos revela una utilización diferente. El uso de los términos que denotan lo no-humano en el *Códice florentino* parece indicar que, bajo la influencia española, esta formula se convirtió en sinónimo de "crueldad", *atlacayotl*, "monstruosidad" y "deformidad" (véase tabla 11).

El *nahualli*, como veremos más tarde, es fruto de un embarazo insólito —aparece y desaparece cuatro veces del vientre materno antes de nacer (Sahagún: 1946-1947, 167)—; antes de aprender su oficio, su poder "se manifestaba" (*idem*). Es mencionado como "conocedor del cielo y el inframundo" y citado como capaz de cambiar de forma a voluntad (*CF*: IV, 41-43, 101; *Primeros memoriales*: 1997, 163, 169-170). López Austin (1989b, 122) comenta que los textos mayas hablan de un fuego divino que conservan los cuerpos de los hombres-*nahualli* y de una luz que emana de ellos durante la noche, mientras hacían

temblar la tierra.[23] En otros casos, el carácter divino del hombre-*nahualli* continúa expresándose después de la muerte. Una vez que Copil fue asesinado, Cauhtlequezqui —o Tenoch, según las versiones— arrojó o enterró su corazón entre los carrizos.[24] De este órgano germinó el nopal sobre el cual se posó aquella águila devorando una serpiente, que se convertiría en señal de la tierra prometida por Huitzilopochtli a los mexicas (Chimalpahin: 1991, 129-133; Tezozómoc: 1998, 39-45; Durán: 1967, II, 38). "También dicen que luego que fue muerto este Copil, en el mismo lugar nacieron aquellas fuentes de agua caliente, y así las llamaron a aquellas fuentes Acopilco, que quiere decir *el agua de Copil*" (Durán: 1967, II, 38). Habiendo sido asesinado por los emisarios de Ahuizotl, el cuerpo de Tzutzuma fue arrojado al pedregal por los aztecas "donde ahora mana una fuente desde aquel día" (Tezozómoc: 1878, 559-560; Durán: 1967, II, 370-372, 379).[25] Se dice que después del homicidio, el *tlatoani* azteca tuvo que pedir perdón a la diosa Chalchiuhtlicue por haber matado a la semejanza de los dioses y que, después de su muerte, Tzutzuma fue a "descansar con los señores de las sierras y montes, que fueron Tezozomoc, Chimalpopoca y Maxtlaton que rigieron y gobernaron estos montes y pueblos, quedaos con Dios" (Tezozómoc: 1944, 380).[26]

Al mismo tiempo, el *nahualli* aparece como poseedor de características divinas. Martín Ocelotl "ha dicho que es inmortal, y que ha hablado muchas veces con el diablo de noche" (*Procesos de indios*: 1912, 17),[27] mientras que Andrés

23 "Temían todo el poder mágico y el *nahual* [*qui puȥ qui nagual*] de *Cay noj* y *Cay batȥ*: el lugar en que pasaban la noche brillaba como el fuego, y había temblores de tierra, como si fuera un terremoto" (*Memorial de Tecpan-Atitlan*: 1934, 221).

24 Copil es mencionado como "gran *nagual*", *nahual*, *conjurador de la lluvia*, *astrólogo*, *brujo* y *mago* (Tezozómoc: 1991, 41; Chimalpahin: 1965, 54).

25 Tzutzumatzin, mencionado como *tlamatini*, *tlaciuhqui* y "famosísimo hechicero", predijo la inundación de México a causa de la desviación del río Acuecuexatl. Ahuizotl, el *tlatoani* azteca, lo mandó matar y Tzutzumatzin atemorizó a sus emisarios transformándose en tigre, águila, serpiente y fuego. Por último, Ahuizotl amenazó con destruir la ciudad entera y Tzutzuma terminó por entregarse y dejarse ahorcar. (Chimalpahin: 1998, 5*nta relación* 184r-185r; Torquemada: 1975, I, 256).

26 "Sabe poderoso señor [que has] ofendido y pecado contra los dioses, cuya semejanza representaba este gran señor" (Tezozómoc: 1944, 38).

27 El *Códice carolino* (1967, 35) hace referencia a otro tipo de especialista ritual que se decía inmortal: "Una manera de embaucadores, hechiceros o ministros del diablo hay que llaman *moyohuallitoa* o *moyohuallitoani*. Son dañosos, hacen o hacían entender que eran quasi inmortales seu impasibles. Engañaban y plega a Dios que ahora no engañen a mujeres. También a hombres, pero por otra vía." Un diccionario otomí de 1640 (en Carrasco: 1950, 222) menciona al *nodiytt* como "encantador que adoraban como a dios"; es este vocablo por el que Urbano (1990) traduce *nahualli*.

Mixcoatl afirmaba "que era dios y que sacrificaran delante de él" (*ibidem*, 74). De este último personaje también se contó que "podrá haber cuatro años que se hizo dios, e que no llovía, e que hizo ciertos encantamientos con copal y otras cosas, de noche, y que al otro día llovió mucho: por esa causa le tuvieron por dios" (*ibidem*, 75). También se supone que Mixcoatl dijo: "Yo no como ninguna cosa más de copal, esto quiero que me deis" (*ibidem*, 60). Por último, en otro ejemplo presentado por Chimalpahin (1991, 5; 1998, 15v-16v), se compara el ser *nahualli* con el hecho de tomarse por divinidades: "Aquí fue donde comenzó el desconcierto general, cuando ya se fingen dioses y se consideran *nahuales* los culhuaque y los apedreaban para que se abstuvieran, para que ninguno se fingiera dios ni se sintiera *nahual*".[28]

Paradójicamente, también encontramos que ciertas deidades son, a la inversa, presentadas como *nanahualtin* y poseedoras de características humanas. Los únicos dioses mencionados por las fuentes antiguas como *nanahualtin* son Huitzilopochtli, Tezcatlipoca-Titlacahuan, Tlacahuepan y Quetzalcoatl. Es posible que Quilaztli haya sido igualmente considerada como tal, ya que se le llama *hechicera* al referirse a una transformación (Torquemada: 1969, I, 116-117). Todas estas deidades son llamadas *nahualli* durante episodios *históricos*. El *Códice florentino* (I, 1) dice que Huitzilopochtli era "un *macehualli*, un hombre, un *nahualli*", mientras el resto de las deidades son citadas como *nanahualtin* durante la caída de la mítica ciudad de Tollan y las migraciones chichimecas. El *Códice florentino* (III, 13) asienta de Quetzalcoatl: *in Quetzalcoatl*, *in vej naoalli*, es decir, "Quetzalcoatl el gran *nahualli*". Tezcatlipoca es mencionado como *nahualli* en múltiples ocasiones durante la historia de la caída de Tollan (*CF*: III, 17, 19, 23, 25, 27, 29, 31). Se trata, por lo tanto, de dioses sobre la tierra, dioses capaces de morir: Huitzilopochtli muere para unirse al dios Tetzauhteotl (Castillo: 1991, 119), Quetzalcoatl perece después de la caída de Tollan (*Anales de Cuauhtitlan*: 1945, 111) para convertirse en estrella de la mañana y Tezcatlipoca muere para volverse un cadáver pestilente (*CF*: III, 21).

Freidel, Schele y Parker (1993, 152) mencionan que "aquí en Copan los seres invocándose las nubes son espíritus llamados *way* o *nawal*"; desgraciadamente los autores no dicen a qué inscripción se refieren. Un proceso inquisitorial del siglo XVII (AGN, *Inquisición*: 1661, v. 377.17 31r) menciona que una mestiza, llamada Juana, fue a dejar una ofrenda al *nagual* de una fuente de agua. Y, aunque no es nada corriente, llega a suceder en la actualidad que el término *nahual* sea

[28] El autor hace referencia al año 8-Pedernal, año 720, que corresponde al reinado de Nauhtotzin; ningún otro evento relevante es mencionado.

usado para hacer referencia a personajes dadores de riqueza: un mito otomí, presentado por Galinier (1979, 433), cuenta que "en la fuente del pueblo, un *nahual* capturó a una joven y la llevó a una cueva donde ella recibió una multitud de presentes (carne de puerco, de venado)…" Paralelamente, el vocablo *tlamatini* entre los nahuas parece designar tanto al especialista ritual como a sus contrapartes sobrenaturales (Noriega Orozco: 1997, 551; Taggart: 1984, 61), mientras que entre los nahua-popolucas y los huaves las deidades de la tierra y la lluvia y los especialistas del control meteorológico son igualmente llamados "rayos" (Münch: 1994, 170, 173; García y Oseguera: 2001, 209).

Así, tendríamos, por un lado, a hombres-*nahualli* con atributos casi divinos que se dicen dioses, y, por el otro, a dioses sobre la tierra dotados de cualidades humanas y mencionados como *nanahualtin*. Los hombres-*nahualli* y los dioses se confunden y comparten sus atributos; pero, ¿de dónde viene ese carácter casi divino del *nahualli*?

En la mayoría de las encantaciones compiladas por Ruiz de Alarcón (1984) se hace alusión a la encarnación de ciertas deidades para la realización de objetivos definidos. Así, el ejecutante se nombraba Quetzalcoatl, Yaotl y Moquehqueloatzin para protegerse de los salteadores de caminos (p. 74), Quetzalcoatl para cortar madera (p. 83), Nanahuatzin y Quetzalcoatl para procurarse buena suerte en los viajes (p. 84-85),[29] Quetzalcoatl y Centeotl para tener suerte en la caza (p. 89), Titlacahuan y Moquehqueloatzin para no enfrentar problemas durante la colecta de miel (p. 91), Yaotl y Centeotl para la pesca con trampas (p. 112), Chicomecoatl para tener suerte en la colecta de maíz (p. 125), Telpochtli y Yaotl para inspirar buenos sentimientos (p. 132), Tlaloc para las barridas de enfermos [limpias rituales] (p. 137), Oxomoco y Cipactonal para la adivinación midiendo el antebrazo del enfermo (p. 151), Chicomecoatl para efectuar todo tipo de curaciones (p. 170, 174, 177, 179, 201), acompañado de Tlaloc en los procedimientos generales (p. 164-165) y de Quetzalcoatl para las fracturas (p. 190). En todos estos casos, para la correcta realización de un buen número de actividades de la vida cotidiana era necesario que el individuo se identificara con la deidad conveniente, a fin de apropiarse de sus atributos y volverse más eficaz en la tarea realizada. A veces, durante un mismo sortilegio —como el usado para adormecer a

29 Ponce (1965, 131) nos revela el resultado que se esperaba obtener por este procedimiento: "Dicen ciertas palabras que llaman *acxotlatolli* [palabras de comerciante], al tiempo que ven venir alguna persona, por si acaso es salteador y matador, que ellos llaman cimarrón. Invocan a Quetzalcoatl por ser dios valeroso y luego llaman invocan a los lobos, leones y tigres, las onzas, los remolinos que hacen los vientos, para que les ayuden y socorran contra tales personas".

la gente— el ejecutante debía identificarse sucesivamente con diversas divinidades con el propósito de tener éxito en las diferentes etapas de la actividad. A través de la encarnación de las deidades durante el sortilegio, el hombre deviene un representante —al menos temporal— de las divinidades, de suerte que el oficiante, asimilándose a la deidad, se convierte en una especie de recipiente para el dios encarnado, y es en este sentido que el hombre-*nahualli* actuaría como cobertura o disfraz de la deidad.

Aparentemente, al inicio de la época colonial, se atribuía una función parecida —ser cobertura de algo— a la alcahueta. Por ejemplo, el *Códice florentino* (x, 57) comenta que "la alcahueta es realmente un *tlacatecolotl* [en el sentido de demonio], él está en ella, realmente él se hace *nahualli* [se esconde o se disfraza] en ella". Todavía en la actualidad, ciertos dirigentes nahuas de la Huasteca pueden "tomar prestado" el *tonal* del dios Tlakatecolotl para así dotarse de poderes sobrenaturales y efectuar curaciones (Báez-Jorge y Gómez Martínez: 2001, 416).

Al mismo tiempo, la relación entre los dioses y el *nahualli* parece ser tan estrecha que se aproxima a la consubstancialidad. Las fuentes antiguas muestran que el poder del *nahualli* se encontraba tan ligado a las divinidades representadas que la destrucción del símbolo divino implicaba para el *nanahualtin* la pérdida del poder sobrenatural.[30] Se dice que los olmeca-xicalanca tenían una fuente de agua que adoraban como a una diosa y que un día Atonaltzin le tiró de flechazos al templo que la contenía:

> Éstas cayeron justo en medio del flanco del templo de los xochtecas, olmecas, xicalancas, quiyahuistecas, cocolcas […]. El agua que estaba dentro comenzó a salir a grandes borbotones […]. El agua que quedó se volvió amarga y después se secó hasta desaparecer completamente […]. Una vez que el *tlatohuani* Atonaltzin Chichimecatecuhtli hubo tirado sus flechas, los xochtecas, olmecas, xicalancas, quiyahuistecas, cocolcas recitaron en vano sus encantaciones de *tlacatecolotl* y perdieron la capacidad de tomar como *nanahualtin* a las fieras y la lluvia, ya no pudieron convertirse en fieras, pues nuestros abuelos, los

30 Es una situación que se aproxima de manera sugestiva a la noción de hombre-dios propuesta por López Austin. Según este autor (1989b, 116, 127), el concepto de hombre-dios se define por "una relación establecida entre dos personas diferentes, una humana y la otra divina, en la cual la primera es representante o portavoz de la segunda". López Austin presenta varios casos de personajes capacitados para comunicarse con una deidad particular, y considerados como imágenes *ixiptla* de tal deidad. "El hombre-dios era cobertura, cáscara, piel de una cierta fuerza divina dada para la protección de un pueblo". Cabe decir, por cierto, que según el autor, *nahualli* es uno de los términos que designan la noción de hombre-dios.

> chichimecas totolimpanecas fueron más aptos para tomar por *nanahualtin* a las bestias y a la lluvia que ellos (Chimalpahin: 1998. *Memoriales*, 43v-44v; *6xta relación*, 139r-144v).[31]

Ichon (1973, 16) y Pérez Téllez (2002, 63) describen rituales en los que el *tlamatqui* contemporáneo de la Sierra de Puebla es supuestamente poseído por los *aires* para actuar, así, como intermediario en la comunicación entre los humanos y la sobrenaturaleza: "Los indígenas de Huachinango y Xicotepec de Juárez tienen otra manera de comunicar con sus dioses, estos últimos descienden sobre la persona del *curandero* y hablan por su boca [...]. El *tlamatqui* cambia la modulación de la voz; esta se vuelve mucho más aguda. Es en este momento cuando cada persona puede preguntar a estas entidades [*nenecame*] lo que desee".

Ichon (*op. cit.*) afirma que estas prácticas son de origen africano. Sin embargo, López Austin (1989b, 119-21; 1996, I, 407) presenta toda una serie de términos que, según él, es posible que aludan a la posesión: "*ipan moquetza* significa 'en él se yergue'; *itech quinehua* 'en su interior se eleva' o 'en su interior los carga', *ipan tetemo* 'sobre él desciende', *itech motlali* 'sobre él se coloca', *ipan quiza* 'en él sale' o 'en él se manifiesta'". Es posible que el rol del *tlamatqui* descrito por Ichon y Pérez Téllez sea equivalente al del *ahkin* presentado por las *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán* (1983, II, 187, 322): "El dicho indio *alquyn* hablaba con el ídolo o con el demonio, que dicen estaba dentro de él, el cual le respondía a todo lo que preguntaba y sabían de él todo lo que querían [...]. [Los *ahkin*] agoraban y adivinaban los tiempos que habían de tener, si habían de ser buenos o malos y si había de haber hambre o abundancia de mantenimientos".[32]

El obispo de Chiapas, Pedro de Feria (1900, 481), menciona el caso de ciertos indios que "se espiritualizaban y se convertían en dioses, y las mujeres en diosas, y que ellas, como diosas, habían de llevar y enviar los temporales y dar mucha riqueza a quien quisiesen". Aparentemente, el *brujo* tepehuán responsable de la sublevación indígena de Durango de 1716 formaba parte de una clase semejante de personajes ya que, al igual que Andrés Mixcoatl, éste decía ser un dios y hablar con su ídolo (Pérez de Rivas: 1944, 491-493). Un rol semejante es igualmente atribuido a los adivinos otomíes del siglo XVI:

[31] *Auh yn oyuh ontlamin yn tlatohuani Atonaltzin Chichimecatecuhtli on nen quitohuaya in tlein inahualil in tlacatecolotlatol yn Xoxteca, yn Olmeca, yn Xicallanca, yn Quiyahuizteca, Yn Cocolca, ynic tecuannahualleque quiyauhnahualleque catca oquincuillique, aocmo huel tecuanime mocuepque, ca ye occenca yehuantin yn tecuanahualleque yn quiyauhnahualleque yn Chichimeca Totolimpaneca yn tocelhuan*

[32] Ximénez (1929, I, 81) traduce *ahkih* por "astrólogo, adivino hechicero". Como lo muestra Boccara (1991), actualmente siguen siendo los *ahkin* quienes se ocupan de los rituales de petición de lluvia.

> Había entre ellos adivinos que se decían *tlaciuhque*, que quiere decir allegados o semejantes a su dios, los cuales decían, y sabían, y alcanzaban lo que su dios disponía y determinaba de las cosas, porque los tales le hablaban y él les respondía ; y así a éstos, como a sabios, les preguntaban cuando y como habían de ir a guerras los otomís, y el suceso que en ellas habría; y si había aquel año de llover bien o no, y si había de haber hambre, o enfermedad, o mortaldad, y otras muchas preguntas de ésta suerte se hacían a los tales adivinos; y por las respuestas que daban, que eran como oráculos, si salía alguna vez verdades, los adoraban y tenían por dioses (Sahagún: 1938, III, 122).

Un elemento usual en tales descripciones es que la reliquia o la imagen son los que sirven de puente en la comunicación con lo sobrenatural: "Dicen que en este espejo vieron muchas veces al Tezcatlipoca […] cuando vinieron los antepasados de los del barrio de Huitznahuac, que eran culhuaque de Culhuacan […] venía hablando con ellos este espejo en voz humana" (Pomar: 1941, 14).

Hoy en día, los quichés dan el título de *ajnawal mesa*, o *ajmes*, a un especialista ritual con funciones semejantes: "A media noche, en recámaras totalmente oscuras, estos hombres y mujeres conducen sesiones en las que los ancestros y las montañas sagradas (*mundos*) llegan a hablar a través de ellos" (Tedlock: 1982, 111; McLean: 1984, 399). Entre los tzutuhiles "—*el* nawal [*es*] *representante de Dios, profeta de Dios con su memoria, su juicio que le dio el Dios, su categoría, su historia* […]. Actúa como interlocutor de los dioses y conocedor de la condición humana" (Vallejo Reyna: 2001, 159-161). Se encuentran funciones semejantes en el *chiman mam*, el *h?ilol* con "caja parlante" de los tzotziles, el *bâdi* otomí y el *tlamatqui* náhuatl (Oakes: 1951, 196-207; Silver: 1966, 469-470; Galinier: 1985, 132; Montoya Briones: 1975, 55). En relación con este último grupo, contamos con el testimonio de un especialista ritual: "—*Para él, yo soy una bocina, por decir así, soy una bocina de él, pero se apodera de mí, se agarra de mí* [...] *usted está hablando directamente con un espíritu, con una fuerza*" (Rodríguez González: 2002, 47).[33]

Podemos ver que en el hombre-*nahualli* la fuerza deriva de las deidades, está dotado de un carácter casi divino, tiene a los dioses en su interior, se hace dios y su sustancia divina se manifiesta aun después de la muerte. Los *nanahualtin* "viajan" a lugares míticos para dialogar con la sobrenaturaleza, reciben sus mensajes y comunican sus designios al pueblo. Y es bajo su papel de representantes y por-

33 Un elemento usual en las descripciones de esta clase de rituales es el uso de una voz chillona por parte de el especialista ritual al momento de la posesión.

tavoces que los hombres-*nahualli* se volvían *nahualli*, cobertura o disfraz de las deidades.

NAHUALLI, CONDICIÓN SOCIAL Y PODER POLÍTICO

Sabemos que los hombres y las mujeres, los nobles y los *macehualtin* podían adquirir la condición de *nahualli*.[34] Sin embargo, parece ser que existía cierta diferenciación de roles y características en función del estatus social. Mientras el noble tenía *nahualli* de un animal poderoso, el *macehualli* se limitaba a convertirse en guajolote, perro o comadreja. El noble era *nahualli*, *tlaciuhqui*, *nenonotzale*; el *macehualli* actuaba como *tlacatecolotl*, *tetlanonochiliani*, *temacpalitoti* y las mujeres fungían como *mometzcopinqui* (*CF*: IV, 41-42, 101; *Primeros memoriales*: 1997, 163, 169, 170).

Otra fuente antigua nos deja entrever la existencia de una cierta organización de *nanahualtin-teciuhtlazqui:* "En estos pueblos había hasta número de diez de estos conjuradores" (Serna: 1953, 77). Lo anterior nos recuerda las actuales cofradías de graniceros que se observan en el Valle de Toluca y los alrededores del Popocatepetl (González Montes: 1997, 315-355; Bravo Marentes: 1997, 359-376; Maya: 1997, 257- 285; Bonfil Batalla, 1968). Los datos contemporáneos sugieren que en cada grupo de especialistas rituales existía uno de mayor jerarquía que organizaba a los demás; esto se puede observar entre los *h?iloletik* de los Altos de Chiapas, los *graniceros* de Tlaxcala y los *bâdi* otomíes (Vogt: 1966, 117; Nash: 1970, 137; Nutini: 1998, 160; Galinier: 1985, 137-138).

Los textos antiguos muestran que al menos ciertos *nanahualtin* ocupaban una posición privilegiada en la sociedad. Durante el proceso inquisitorial de Martín Ocelotl (*Procesos de indios*: 1912, 27), se menciona que, además de poseer múltiples propiedades, "en todos los pueblos donde el dicho Martín va, lo tienen todos en mucho y le temen". Ponce (1892, 379) destaca que cada pueblo señala sus *nanahualtin-teciuhtlazque* y que a éstos se exentaba del trabajo comunitario. En el siglo XVII, Ruiz de Alarcón (1892, 214) dice que un terapeuta indígena llamado Martín de Luna "largamente ganaba de comer fingiéndose médico"; en otra parte del mismo texto se dice que "el tal médico se llama *Pàyni*, por el dicho oficio, para lo cual se lo pagan muy bien, y lo cohechan con comidas y bebidas a su modo". Serna (1953, 77-78) afirma que "pagaban los

34 La existencia de mujeres-*nahualli* es confirmada por el *Códice carolino* (1967, 21): "*Tecuannahualli,* plural *tecuannahuallique* [literalmente: *nahualli* de comedor de gente]. Estos brujos y brujas se vuelven o se transforman en fieras, es decir en tigres, leones."

indios medios reales, o reales, pulque, o otras cosas, para que con sus conjuros estorbasen los daños de los temporales, y tempestades, y había indios diputados para que recogiesen las derramas para estos tales conjuradores". Ya en el siglo XVIII, el obispo de Guatemala, Cortés y Larraz (1958, II, 218), mencionaba que en esta región "los llamadores y ahuyentadores de aguas y vientos y semejantes oficios como curanderos, son oficios de los indios principales y que producen sus utilidades".

Hoy en día los especialistas rituales, en particular los terapeutas, suelen ser vistos con cierta desconfianza y antipatía porque, aunque se les reconoce como miembros importantes de la sociedad, siempre existe la amenaza de que, en un momento dado, decidan empezar a dañar a los demás (Sandstrom: 1991, 236; Galinier: 1985, 137; Bartolomé y Barabas: 1990, 201). En todo caso, resulta evidente que la mayor parte de la sociedad procura establecer relaciones amigables —e incluso crear un parentesco ritual con ellos (Pérez Téllez: 2002, 69; Münch: 1994, 210; Nutini y Forbes: 1987, 329; Lupo: 1995, 74; Tedlock: 1982, 111). Aunque obviamente es imposible estimar los recursos percibidos por un especialista ritual, los datos etnográficos tienden a señalar que, aunque este oficio posibilita la acumulación de cierta riqueza, pocas veces permite a un individuo dedicarse a ello de tiempo completo (Pérez Téllez: 2002, 71; Rodríguez González: 2002, 29, 34; Hernández Cuéllar: 1982, 57-58; Nutini e Isaac: 1974, 59, 66, 77, 85; Lupo: 1995, 67,75; Lipp: 1991, 149; Villa Rojas: 1990, 366). En otras palabras, vemos que, aunque su posición social ha variado considerablemente a través del tiempo y en general ha tendido a deteriorarse, los especialistas rituales todavía forman parte de los estratos superiores.

Existen fuentes antiguas que parecen ligar al *nahualli* con el poder político. Según los informantes de Sahagún (*CF*: X, 194), en Teotihuacan "la ley fue establecida, allá los señores fueron instalados. Los *tlamatinime*, los *nanahualtin*, los *nenonotzaleque* fueron instalados como *tlahtoque*. Fueron instalados para guiar a las personas",[35] lo cual, aparentemente, confiere a los *nanahualtin* una posición elevada en la escala de poder.

Navarrete Linares (2000, 170) señala la existencia de un lazo entre nahualismo y poder político entre los aztecas, mas, según él, debió haber existido un conflicto entre el poder carismático de los *nanahualtin* y los *tlahtoque*: "en el caso de los mexicas, el enfrentamiento fue abierto y el poder institucionalizado de los *tlato-*

35 *Iehoatin in motlatocatlalique, in tlamatini, in nanaoalti, in nenonotzaleque, vel netachcauhtlaliloc.*

que terminó por subordinar el poder carismático de los *nahuales*". Según el autor (*idem*), el ejemplo más flagrante de esta confrontación es el altercado entre Ahuizotl, el *tlatoani*, y Tzutzuma, el *nahualli*. Aunque la propuesta es seductora, cabe aclarar que, además de que los dos señores pertenecían a ciudades distintas, el investigador mexicano olvida que Tzutzuma no era el único gobernante-*nahualli* sino que, como veremos adelante, el sucesor inmediato de Ahuizotl también era visto como tal.

No se trataría, por lo tanto, de un conflicto entre *tlatoani* y *nahualli*, sino de una confrontación entre dos *tlahtoque* bajo el lenguaje simbólico del nahualismo.

De hecho, hemos podido encontrar, en las fuentes para el centro de México, un total de once señores a quienes se atribuían características de *nahualli*. Si consideramos que la mayoría de las veces los textos antiguos aportan muy pocos detalles sobre los gobernantes extranjeros, la cifra resulta ser bastante significativa. Son llamados *nahualli* o descritos como poseedores de atributos de *nahualli*: Cuexcuex, Tzutzumatzin y Maxtlaton de Coyoacan, Olmecatl Uixtotli, el mítico jefe de los olmecas *uixtotin*, Quetzalmazatzin de Amaquemecan, Copil de Malinalco, Ozomatzintecuhtli de Cuauhnahuac, Tzompanteuctli de Cuitlahuac, Nezahualcoyotl y Nezahualpilli de Texcoco y Motecuhzoma Xocoyotzin de Tenochtitlan (*CF*: x, 192; Tezozómoc: 1998, 90-94).[36] La *Historia tolteca-chichimeca* (1976, 152) cita a un tal *nahualle tlamacaẓqui* entre los *tlahtoque* de los olmecas xicallanca. La *Relación de Huexutla* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI*: 1986, I, 249) dice que el señor de la región, Cocotecuhtli, "les hacía entender que él era quien tenía poder para hacer llover para que diese frutos la tierra. Y así venían de muchas partes, si tenían falta de agua, a saber cuando había de llover, y él les respondía qué día había de llover, y qué sembrasen. Y dicen que acertaba en todo porque hablaba con el demonio".

Entre los mayas, los señores actuaban igualmente como *nanahualtin*. Además de Q'uq'Kumatz, Qo Tuha, Kiq'ab y Cahuizimah —mencionados por numerosas fuentes como señores-*nahual* (*Popol Vuh*: 1971, 243, 247; *Título de Yax*: 1989, 84 8r)—, el *Popol Vuh* (1971, 235) dice que los gobernantes de la sexta generación eran señores-*nahual*, "porque realmente su esencia era de *nahual*". El *Título de Yax* (1989, 80 f4v, 84 8r, 86 9r, 87 10v) indica que Nima Yax y Quik'ab eran señores-*nahual*. El *Título de Velasco* (1989, 178 6r, 174 1v) afirma que los Ilocabes y Balam Ak'ab, Majucotoj y Iqui Balam eran señores-*nahual*. La *Relación de Zapotitlan* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI*: 1982, 59) indi-

36 Según Tezozómoc (1998, 90-94), Ozomatzintecuhtli era *nahualli* y "llamaba a todas las arañas, así como a los ciempiés, la serpiente, el murciélago y el escorpión, ordenándoles que cuidaran a su hija".

ca que "E, el rey natural por via de hermano mayor, engendró a Ah. Este también fue hechicero, y hacía lo que sus antepasados. Tz[i]quin engendró a Cam. Y fueron iguales en modo entrambos a dos primos hermanos y fueron grandes hechiceros".

Una de las *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán* (1983, II, 139) menciona que Coch Cal Balam, el señor de Ek balam, era *brujo*. En tanto que Lizana (1893, 4r, 4v) dice de Yzamat: "Fue éste un rey, gran señor de esta tierra, que era obedecido por hijo de dioses [...] le consultaban los pueblos las cosas que sucedían en las partes remotas, y le decían esto, y otras cosas futuras. Así mismo, le llevaban muertos y dicen que los resucitaba y a los enfermos los sanaba y así le tenían en gran veneración y con razón si fuera verdad que era dios verdadero."

Por último, el *Popol Vuh* (1971, 243) muestra cuáles eran las funciones de los señores-*nahualli* quichés:

> Eran gentes-*nahual,* eran señores-*nahual* [*naual ahau*], Q'uq'Kumatz y Qo Tuha. Kiq'ab y Cahuizimah también eran señores-*nahual*. Sabían cuándo había de haber guerras. Veían claramente, veían todo, si la muerte, la hambruna o la batalla habían de venir. Ellos lo sabían ciertamente. Y había un cristal para ello; había un libro. Le llamaban "el libro del consejo" [*Popol Vuh*].

Es posible que los purépechas hayan tenido creencias parecidas ya que el *Códice Plancarte* (1959, 12) dice que el Vacusticatame "mostró toda su grandeza y trono potestad [...] mostró cómo se volvía sol, luna, estrella, águila, halcón, pájaro, aire, fuentes de agua, árbol, pescado; todo esto mostró y después de todo esto mostró la estatua de Thiuime". Incluso entre los coras se alude a la existencia de gobernantes con poderes sobrenaturales. Al hablar de una momia a la que se rendía culto se dice que "es un indio muerto y enjuto, el cual fue un rey que tuvieron en su antigüedad, dentro por el cual hablaba el demonio" (Tello: 1968, I, 42).

Sin embargo, resulta evidente que no todos los gobernantes eran *nanahualtin* en el mismo nivel que los verdaderos especialistas rituales, pues muchas veces las propias fuentes antiguas mencionan situaciones en las que los *tlatoque* se ven obligados a consultar a hombres-*nahualli*. Se cuenta, por ejemplo, que cuando el señor Temizteuctli dialogaba con el "diablo", debía hacerlo por intermedio de un *teomama* (portador del Dios):

> Le dijo el diablo al *teomama* Quetzalcanautli: —*Pregúntale a Temiẓteuctli si quiere alguna cosa*. Le preguntó Quetzalcanautli [a] Temiztzin: —*¿Qué quieres?* Le respondió Temiztzin: —*Nada, solamente he venido a saludarlo, solamente he venido a ofrendar a mi dios y señor. Pero, él sabe si me quiere dar algo*. Luego le dijo el diablo a Quetzalcanautli: —*Dile que me ha complacido* [y en agradecimiento] *yo le doy ahora mi señorío* (Chimalpahin: 1998, 3*era relación*, 80v-81r).

Quetzalmazatzin, Motecuhzoma y Maxtlaton son citados como hombres-*nahualli*, pero las fuentes no mencionan verdaderos prodigios respecto de ellos.[37] Dado que en los tres casos Chimalpahin es el único que los señala como *nanahualtin*, es posible que se trate de un rumor local o una opinión personal. Es probable que haya sido el pueblo el que, inspirado por el miedo y el respeto, atribuyera a sus señores o los señores de sus enemigos la condición de *nahualli*. Este fenómeno todavía se observa en nuestros días ya que no sólo los jefes revolucionarios indígenas sino también los gobernantes legendarios son pensados como *nanahualtin*. Weitlaner (1942-47, 174) presenta un relato náhuatl de Guerrero que cuenta la manera en que el rey Motecuhzoma se transformó en águila para matar a una enorme serpiente que se comía a las personas del pueblo. Los

37 Según las fuentes, Quetzalmazatzin, señor de Amaquemecan, fue ilegítimamente acusado por los *cueẓconpixque* (guardianes de las trojes) de no querer pagar tributo a los mexicas. Huitzilihuitl lo manda matar, Quetzalmazatzin huye y muere en el exilio (Chimalpahin: 1998, 3*era relación*, 85r-87r; 7*ma*, 159r-159v). Según Ixtlilxochitl (1975, I, 537-538), Quetzalmazatzin ayuda a Nezahualcoyotl a escapar de Chalco cuando Maxtlaton intenta matarlo; a causa de ello, Quetzalmazatzin es ejecutado por Teotzintecuhtli. El único acto sobrenatural realizado por este personaje es, según Chimalpahin (1998, 7*ma relación*, 187r-187v), que cuando Quetzalmazatzin fue a combatir a los huexotzincas lo hizo bajo la forma de su *nahualli*, una serpiente de fuego. Chimalpahin (1965, 62) escribe que el último señor mexica "fue el Motecuhzomatzin, segundo personaje de este nombre. De él se dice que buscaba como consejeros en el gobierno real a los mejores brujos y agoreros de su época. Y también él se aparecía en forma de *nahual* porque conocía el arte *nahual*". Mendieta (1945, 167) añade; "y como hombre sabio y astuto, y entendido en las artes de la astrología y la nigromancia (según ellos los alcanzaban), fue muy temido de los suyos". Las fuentes describen a Maxtlaton como un rey tiránico que convenció a su padre de negar el agua de Chapultepec a los mexicas. Usurpó la corona de Azcapotzalco e hizo asesinar a su hermano Tayatzin, el legítimo sucesor de Tezozomoctli. Mandó matar a Chimalpopoca, violó a sus mujeres y trató de asesinar a Nezahualcoyotl en numerosas ocasiones (Tezozómoc: 1944, 23, 45; 1998, 102, 107-109; Ixtlilxochitl: 1975, I, 440, II, 56; Chimalpahin: 1998, 3*era relación* 90v-94v, 5*nta bis* 3r-3v, 8r-8v; Durán: 1967, II, 70-71). Sólo Chimalpahin (1965, 90, 193) lo describe como sacerdote *nahualli*.

mitos mixes atribuyen igualmente características sobrenaturales al rey-héroe Kondoy (Torres Cisneros: 2001, 273-204; Barabas y Bartolomé: 1984, 48-57).

Sin embargo, también existen verdaderos señores-*nahualli* que parecen haber estado organizados en linajes reales específicos. Entre los maya-quichés, los linajes de señores-*nahual* se supone que derivan de los toltecas y remontan hasta el mítico rey Q'uq'Kumatz:

> "Los señores *nahuales* que vinieron del otro lado del mar" (*Título de Velasco*: 1989, 174 iv, 175 3r). "La mitad caminó por el cielo y la otra mitad andando por la tierra, porque eran grandes *puz nagual*" (*Historia de los Xpanzay*: 1957, 123). "Entonces la gente *nahual* proyectó su venida. Su mirada llegaba lejos, al cielo y a la tierra; no había nada que se igualara con lo que ellos vieron bajo el cielo" (*Título de Totonicapán*: 1983, 175, 8r). "Nunca antes [de Q'uq'Kumatz] había ocurrido que hubiera un señor-*nahual*" (*Título de Yax*: 1989, 84). Q'uq'Kumatz, Qo'Tuha, Kiq'ab y Cahuizimah fueron "la raíz de los señores-*nahual*" (*Popol Vuh*: 1971, 248).

Aun si, como veremos, la condición de *nahualli* podía ser hereditaria, no se han encontrado verdaderos linajes de reyes-*nahualli* entre los pueblos de México central; sin embargo, parece ser que en algunos señores la condición de *nahualli* tenía una cierta tendencia a trasmitirse dentro de la misma familia. De Tzompantzintecuhtli se dice que, además de ser "brujo, hechicero, encantador", era adorado como dios por la gente de Cuitlahuac, mientras que sus hijos, los Tzompanteuctin, son mencionados como *nahualteuctin*, "señores-*nahual*".[38] Copil de Malinalco era hijo de Malinalxochitl, la mujer-*nahualli* hermana de Huitzilopochtli; sin embargo, su hija Xicomoyahual y su nieto Coatzontli no son citados como *nanahualtin* en ninguna fuente (Tezozómoc: 1991, 41; Chimalpahin: 1965, 54).[39] Cuexcuex, Maxtlaton y Tzutzumatzin pertenecían a la familia real de Aztcapotzalco y los tres fueron señores de Coyoacan. Sin embargo, entre todos los parientes próximos de Maxtlaton, él es el único mencionado como *nahualli* (véa-

38 Las fuentes dicen que Tzompantecuhtli predecía el futuro y que, por haber pronosticado la llegada de los españoles y la destrucción del imperio mexica, Motecuhzoma lo mandó matar junto con sus hijos (Durán: 1967, II, 385; *Anales de Cuauhtitlan*: 1945, 61): "12 Calli. En este año Motecuhzomatzin dio muerte a Tzompanteuctli de Ciutlahuac y a todos sus hijos".

39 Malinalxochitl usaba el "arte de la bruja" para transformarse en el animal o pájaro que quería (Tezozómoc: 1944, 9).

se esquema 1).[40] La situación es comparable entre los últimos reyes de Texcoco —Nezahualcoyotl y Nezahualpilli—: padre e hijo son mencionados como poseedores de atributos de *nahualli*.[41] No obstante, el hijo (Cacamatzin), los hermanos (Tlatolcatzin, Moteixcahuia, Cuauhtlehuanitzin, Yancuilitzin) y el abuelo (Ixtlilxochitl) de Nezahualpilli no se mencionan en ningún texto como hombres-*nahualli*.

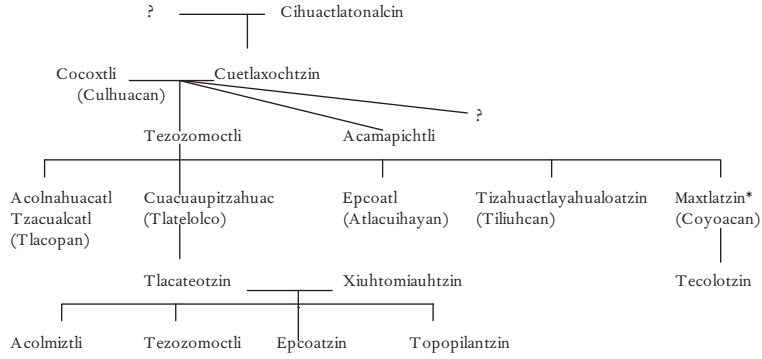
Si utilizamos como ejemplo el caso de Maxtla, el esquema 1 nos muestra con claridad que, aun cuando se trasmitiera dentro de una misma familia, la condición de *nahualli* no era necesariamente heredada a todos los descendientes sino, principalmente, a aquellos que fungían como gobernantes.

40 *Huey nahualli catca itoca Cuexcuex*, "era un gran *nahualli*, se llamaba Cuexcuex". Se dice que este señor de Coyoacan era un gran *nahualli* y que embrujó el agua del río Acuecuexatl —mencionada como *nahualatl*—, la que más tarde se desbordó y provocó la inundación de México (Chimalpahin: 1998, 7*ma relación* 184v; 5nta *bis* 8v-9r).

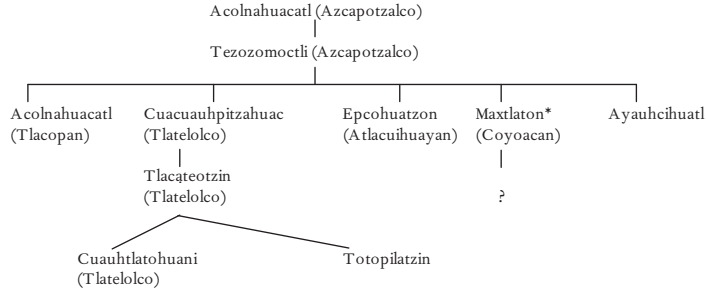
41 Muñoz Camargo (1981, 77r) dice que Nezahualcoyotl "siempre fue tenido por nigromántico y encantador y que por arte mágica se transformaba en animales fieros o en un ádive, que es un animal de forma de lobo aunque más pequeño que el lobo […]. Gran cultor de sus falsos dioses e ídolos y se dio tanto a los ayunos y supersticiones de ídolos que vino a tomar este nombre de ayunador". Según Tezozómoc (1944, 47), "este Nezahualcoyotl era nigromántico, y sabía lo que adelante sería". Ixtlilxochitl (1975, I, 440-441) añade que "le tenían por invisible […] les dijo que era inmortal, que no podía morir porque sus dioses le habían dado aquella gracia". Durán (1967, II, 459, 466) afirma que Nezahualpilli era *brujo* y *nigromántico*; los indígenas "le tenían por más que humano [algo parecido a no-humano], pues les descubría el porvenir, creyendo tener alguna noticia de las cosas del cielo y de que allá participaba lo que sabía". Ixtlilxochitl (1891-1892, v. I, 330) afirma que Nezahualpilli "lo tuvieron sus vasallos por encantado desde el vientre de su madre [y, como *nahualli*, predijo la conquista...]. —*He llegado* [*a saber*] *una cosa muy cierta, que de aquí a muy pocos años nuestras ciudades serán destruidas y arrasadas; nosotros y nuestros hijos, muertos, y nuestros vasallos, intimidados o destruidos. Y de esto no tengas dudas*". Por último, Torquemada (1943-1944, I, 188) comenta sobre el mismo señor: "Le tenían por hombre encantado; y en alguna manera, tenían razón, porque de su niñez se dice que, criándolo sus amas, le veían en la cuna, en diferentes figuras de animales; unas veces les parecía león, otras tigre y otras águila que volaba". Motecuhzoma se pregunta: "¿Soy yo, por ventura, más que Nezahualpilli, que era profeta y sabía las cosas por venir y las declaraba, y en fin con toda su ciencia murió?" (Durán: 1967, II, 490). Dicen a Ahuizotl: "Señor haced una cosa, y es que enviéis a llamar a Nezahualpilli, porque ya sabéis que es grande nigromántico y sabe en el cielo y en el infierno, y sabe muchos secretos de los dioses" (Tezozómoc: 1878, 564).

Esquema 1
Los *nanahualtin* en la familia señorial de Azcapotzalco[42]

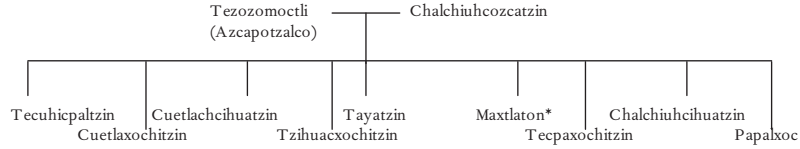
Familia de Maxtlaton según Tezozómoc (1998):



Familia de Maxtlaton según Chimalpahin (1998):



Familia de Maxtlaton según Ixtlilxochitl (1975):



[42] En esta tabla los miembros mencionados como hombres-*nahualli* han sido marcados con un asterisco.

Contamos con algunas fuentes en las cuales el gobernante figura como alguien cercano a lo divino y, más particularmente, a la deidad solar:

> Los hombres bajos no se habían de atrever a mirar al que estaba en lugar de dios [en este caso, Motecuhzoma]. Y así, le adoraban como a dios [...] Nezahualpilli dijo a Motecuhzoma el día de su entronización] ya ha salido el sol, ya la luz del día nos es presente [...]. La cual oscuridad se nos había causado por la muerte del rey tu tío. Pero esta se tornó a encender la candela y antorcha que ha de ser luz de México (Durán: 1967, II, 407, 400).

La proximidad del gobernante a la deidad solar era tal que, según el *Códice florentino* (IV, 6), los gobernantes "adoraban [el signo] 4-Movimiento. Decían que era el día del sol. Motecuhzoma le consagraba grandes honores".

Sin embargo, resulta claro que el rey no se veía a sí mismo como un dios pues, de acuerdo con Cortés (1963, 59), Motecuhzoma le dijo que sabía que había oído decir "que yo era o me hacía dios y muchas otras cosas [...]. A mí veisme aquí que soy de carne y hueso como vos". La situación es más claramente tratada en el *Códice florentino* (VI, 52; traducción de Graulich: 1998a, 104), que menciona que se decía al recién elegido gobernante: "Te has vuelto dios, aunque seas humano como nosotros, aunque seas nuestro hijo, nuestro hermano menor, nuestro hermano mayor, ya no eres humano como nosotros, no te vemos como humano. Tú ya representas, reemplazas a alguien." En efecto, al menos desde Acamapichtli, el soberano mexica era considerado como "la semejanza de nuestro dios Hutzilopochtli", su "representante" o "sustituto" (Durán: 1967, II, 53, 61-62, 407; *Relaciones de Texcoco*: 1964, 162; Torquemada: 1975, 201). Así, Graulich (1998a, 103) afirma que "el rey no es el sol, ni su hijo, ni siquiera su descendiente lejano. Él no es divino pero representa al dios. Es la deidad quien designa al rey y éste es como su imagen, su lugarteniente, su sustituto o su cobertura". Como cobertura, o disfraz del dios, el señor habría sido considerado como *nahualli* del dios. Es seguramente en este mismo sentido que Motecuhzoma Xocoyotzin dijo sobre Quetzalcoatl: "Nosotros no somos más que sus lugartenientes; y gobernamos en lugar de aquel que fue un gran *nahualli* e inventó la nahualidad" (Chimalpahin: 1998, *Memoriales*, 66v-67v).[43]

43 *Ca ¿a titeniente huan; ypal yn titlatocalti huel nahualli catca, yehuatl y tlanextli y nahuallotl*. También se dice que Cuauhtli "se sentó luego en la estera y silla de Quetzalcoatl y, por tanto, vino a ser imagen y semejanza de Quetzalcoatl" (*Anales de Cuauhtitlan*: 1945, 12).

El señor representa al dios frente a su pueblo y, tal vez, encarna a su pueblo frente a los dioses. Y es en relación con su rol de representante de los dioses que se suponía que ciertos señores podían establecer contacto directo con la sobrenaturaleza.

Aparentemente, el carácter de *nahualli* de los señores se conservó entre los mayas del siglo XVII. Así, en 1625, Thomas Gage (1946, 248-251) describió el conflicto entre dos caciques indígenas guatemaltecos como un combate de *nanahualtin*:

> Juan Gómez era el mayor mago y hechicero del pueblo, que algunas veces había tomado la forma de león y corría bajo ésta por las montañas. Que había sido siempre enemigo mortal de un cierto Sebastián López, indio viejo y jefe de otra tribu; que se habían encontrado los dos hace dos días en la montaña, Gómez bajo la forma de un león y López bajo la de un tigre; que allí se habían batido cruelmente.

Según Calnek (1988, 55), durante la sublevación chiapaneca de 1712, el pueblo de Cancuc tomó la forma de "una teocracia dirigida exclusivamente por *maestros nagualistas* del más alto rango, igualmente procedentes de pueblos tzotziles y tzeltales [...]. Proclamando recibir instrucciones de la Virgen María y varios santos católicos". En efecto, Ximénez (1929, III, 257-350, 284) en su descripción de los hechos menciona que la revuelta era dirigida por una india de trece años que decía ser la virgen del Rosario y recibir mensajes de ella: "El gobierno de la Hermita se componía de la indiazuela, que era la *Mayordoma Mayor*, y doce indios de los principales que también tenían títulos de *Mayordomos*."

Hoy en día, las autoridades locales de algunos pueblos mesoamericanos son consideradas como *nahuale*s. Lo anterior es observable entre los tzeltales, donde se supone que las autoridades poseen entidades compañeras que, por la noche, vigilan el comportamiento moral de sus subordinados (Hermitte: 1970b, 375); los huaves, quienes opinan que sus gobernantes tienen coesencias rayo —las más poderosas—, "la pieza clave que articula a los hombres con las divinidades" (García y Oseguera: 2001, 266), y los kekchíes, entre quienes los lideres locales reciben instrucciones de la deidad de la tierra Cu:l Taq'a durante los sueños (Carson y Eachus: 1978, 43).

Vemos que, aun si muchas veces los señores eran considerados como *nanahualtin*, no todos lo eran del mismo modo. Es posible que en algunos casos, como el de Motecuhzoma, Quetzalmazatzin y Maxtlaton, no se tratara más que de un rumor local fundado en el temor y el respeto a los soberanos. En otros, princi-

palmente entre los mayas, nos encontramos con verdaderos linajes de *nanahualtin* que suponen remontarse hasta los míticos señores de Tula. Sin embargo, parece ser que no sólo ciertos gobernantes podían ser hombres-*nahualli* sino que el propio cargo tenía en sí algo de nahuálico, ya que, como el *nahualli*, el *tlatoani* representaba a las deidades, en particular a la deidad patrona, y, como éstos, ciertos señores eran concebidos como detentores de poderes sobrenaturales. Aunque el sistema político mexica desapareció desde los primeros años de la época colonial, todavía en la actualidad se considera como *nahuales* a los dirigentes revolucionarios y a los jefes tradicionales. Los gobernantes, como *nanahualtin*, se encargan de proteger a sus comunidades y, en ocasiones, manifiestan una cierta capacidad adivinatoria que podría haber fungido como símbolo de su dominio sobre el mundo social y natural.

"RITUALES" DE TRANSFORMACIÓN E IDENTIFICACIÓN CON LAS DEIDADES

El único relato antiguo que hemos podido localizar en que el proceso de cambio de forma es explícitamente descrito, es una mención de Durán (1951, I, 221) que afirma que, después de una importante conquista, Motecuhzoma I quiso conocer la tierra de sus ancestros y enviar un mensaje a la madre de Huitzilopochtli. Para ello hizo llamar a unos *brujos* que, como no conocían ya la totalidad del camino a Aztlan, decidieron viajar de otro modo desde el cerro de Coatepec:

> Llegados a un cerro que se dice Coatepec, que está en la provincia de Tula, allí todos juntos hicieron sus cercos y invocaciones al demonio, embijándose con aquellos ungüentos que para esto los semejantes suelen hacer, hoy en día usan [...]. Así que, en aquel cerro, invocaron al demonio, al que le suplicaron les mostrase aquel lugar donde sus antepasados vivieron; el demonio, forzado por aquellos conjuros y ruegos, y ellos volviéndose en forma de aves unos, y otros en forma de bestias fieras, de leones, tigres, ádibes, gatos espantosos, llevolos el demonio a ellos, y a todo lo que llevaban, a aquel lugar [...] tomaron la forma de hombres que antes tenían.

En lo que concierne al ritual podemos observar que sus elementos más representativos son los cercos, las invocaciones, los conjuros o los ruegos y la utilización de un cierto ungüento. González Torres (1983, 9) supone que la sustancia ungida por los *brujos* era la misma a la que este mismo cronista (Durán: 1951, I, 52) llama *teotlacualli*, "la comida de los dioses". Se trata de una unción aparentemente alucinógena que, según Durán, estaba hecha de animales quemados, ta-

baco y *olloliuhqui*, lo cual conduce a la autora a interpretar dicha transformación como producto de una experiencia vivida como real, en un estado de conciencia alterada.[44]

El problema es que todos los componentes evocados son igualmente mencionados en las descripciones de las prácticas de brujería española. La realización de 'cercos' en las invocaciones al diablo es mencionada por los textos de brujería de la época posmedieval: "[Para invocar al diablo,] hacen unos cercos en tierra con ciertas señales y letras dentro" (Castañega: 1994, 59). "Y ellos invocan al demonio trazando un círculo en el suelo" (Eymerich: 2001, 100).[45]

El uso de ungüentos aparece en asociación con prácticas demoniacas en la *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* de Ciruelo Sánchez (1541, f. 12rv, 18r).

> A esta nigromancia pertenece la arte que el diablo ha enseñado a las brujas o xoronguinas hombres o mujeres; que tienen hecho pacto con el diablo: que untándose con ciertos ungüentos y diciendo ciertas palabras: van de noche por los aires y caminan a lejos tierras a hacer ciertos maleficios.[46]

Considerando que en época de Durán se pensaba que "no hay otra diferencia entre los ministros del demonio sino las diferenciadas maneras que el demonio tiene para engañar y contraer su familiaridad con los hombres" (Castañega: 1994, 21), es muy posible que, en este caso, se trate de la reconstrucción de un ritual a partir de símbolos procedentes de la brujería española. De modo que, admitiendo que Aztlan fuera un lugar lejano, el cronista recurre al ungüento que supuestamente usaban los brujos para volar, lo cual sería en absulto cohe-

44 En cuanto a la composición de este ungüento, Durán (*ibidem*, 52) comenta: "Y esta comida de dios era conforme al dios que la comía, la cual era toda hecha de sabandijas ponzoñosas; conviene a saber: arañas, alacranes, cientopiés, salamanquesas, víboras, etcétera. Para hacer esta comida de dios, con que se embijaban en los tiempos dichos, tomaban los sacerdotes y ministros de los templos, y en particular de este que vamos tratando [Tezcatlipoca], todas aquellas sabandijas dichas y quemábanlas en el bracero del dios que estaba en el templo, y después de quemadas echaban aquella ceniza en unos morteros y juntamente mucho *piciete*, que es una yerba que los indios usan para amortiguar las carnes y no sentir el trabajo […] y después de manjado, echábanle una semilla molida que llaman *olloliuhqui*, que se ponen los indios y la beben para sólo ver visiones, el cual tiene el efecto de emborrachar".

45 Además de las *kivas* del suroeste de los Estados Unidos, no encontramos ningún otro paralelo en el contexto indoamericano inmediato.

46 Es en efecto posible que Durán haya querido explicar el viaje a Aztlan a través del uso de psicotrópicos ya que, como veremos más adelante, éste era un recurso frecuentemente utilizado por los europeos para explicar las creencias del otro.

rente con el uso del término *brujos* para hacer referencia a los emisarios del *tlatoani*.

De hecho, en la época colonial, la utilización de ungüentos se presenta también en asociación con ritos satánicos. Aguirre Beltrán (1992, 276) presenta el proceso inquisitorial de una esclava negra que, acusada de ser maestra de brujas, dijo que ella tenía un ungüento con el cual se untaba las articulaciones e iba donde quería, y que se reunían en el monte allá donde se aparecía el diablo en forma de macho cabrío. El único relato contemporáneo conocido que habla de la utilización de un cierto ungüento durante un ritual de transformación es el de una bruja chupasangre de Veracruz: "Tenía dos botellas de las porquerías, con perdón, con que se untaba las coyunturas y todo. Y se volteaba. Ponía pa' dentro la, la cara y la espalda así, y decía —*¡Sin Dios y sin María, pa' onde voy!* Y daba la *machincuepa"* (Robe: 1971, 100).

Vemos que en esta narración se hace más bien alusión al ungüento usado por las brujas españolas, pues además de que se aplica principalmente en las articulaciones, este ritual incluye frases anticristianas y antecede al encuentro con el demonio. El único inconveniente es que existe otra fuente antigua que menciona la utilización de ungüentos durante cierto rito de transformación.

Un proceso inquisitorial señala que: "Preguntados si vieron al dicho Tacatecle y Tanixtecle tornar en tigre, dijeron: que los habían visto estos declarantes tigres y adives, y puercos y perros; preguntados cómo lo hacían, dijeron que con unos *patles* y cosas que hacían" (*Procesos de indios*: 1912, 7).

Como indica Musgrave-Portilla (1982, 44; Molina), los diccionarios antiguos traducen *patli* por "medicina, generalmente, emplasto, ungüento". Sin embargo, esto no quiere decir que el ungüento utilizado sea necesariamente un alucinógeno, pues Torquemada (1975, 201) alude a la existencia de, al menos, otra composición posible del *teotlacualli:* "ni tampoco era la unción la misma que la de los ídolos, porque la divina, que él nombra, era de *ulli* y sangre de niños con que también ungían al sumo sacerdote". El hecho es que existía cierto pigmento, probablemente negro, de uso ritual que, en apariencia, era portado por los *nanahualtin* en el marco de la transformación. En realidad, poco importa saber si tal sustancia tenía o no el efecto psicotrópico que proponía Durán, lo relevante es el simbolismo que tal pigmento podría haber contenido.[47]

47 En realidad, no sabemos si tal ungüento era utilizado en los cambios de forma o si pudiera tratarse de alguna sustancia clasificada en la categoría *patli*. Aparentemente, la palabra *patli* se refiere a

Diversos códices, como el *Tudela* (1980, f. 5v) o el *Borgia* (1993, 27), nos muestran las imágenes de sacerdotes pintados de negro, al momento de hacer sacrificios humanos. El *Códice Tudela* (1980, f. 5v) menciona que, antes de las grandes ceremonias, "los sacerdotes, previo a la ceremonia, se apartaban de sus mujeres y andaban toda la semana prietos como carbón". Durán (1951, I, 52), por su parte, afirma que:

> Así pintados, los sacerdotes perdían todo temor; mataban a los hombres en los sacrificios con gran audacia; iban en la noche cubiertos por esta pintura a las montañas, a las cuevas oscuras, a los precipicios sombríos y tenebrosos. Todo sin tener miedo de que algo los retuviera u osara hacerles mal, protegidos por la comida divina con la que ellos se cubrían, menospreciando a las fieras, como si supieran que los leones, tigres y otras bestias nocivas que habitan en el monte huirían de ellos por la magia de este betún.

Torquemada (1975, 78) menciona que, durante las ceremonias de entronización de los señores mexicas, "lo primero que el sacerdote sumo hacía era teñir de negro todo el cuerpo del señor, con tinta muy negra, hecha de particular confección para aquel efecto". En el mismo sentido, Muñoz Camargo (1981, 58) dice que cuando alguien había de ser nombrado *caballero*, antes de la ceremonia, debía pasar un tiempo aislado en el templo, "en todo este tiempo no se lavaban, antes estaban todos tiznados y embijados de negro". Por lo tanto, tenemos sacerdotes sacrificadores, gobernantes y *brujos* que comparten el uso de cierto ungüento durante momentos precisos: el sacrificio humano y las actividades que le anteceden, la entronización y el periodo precedente, y los procesos de transformación previos a un viaje a espacios míticos.

Además, contamos con numerosas representaciones de deidades pintadas de negro: Tlaloc en los códices *Borbonicus* (1991, 7) y *Laud* (1966, 45); Quetzalcoatl, en los códices *Tudela* (1980, f. 42-43), *Borgia* (1993, 6), *Borbonicus* (1991, 22), *Ixtlilxochitl* (1976, plano 103r) y *Fejérváry-Mayer* (1971); Xolotl o Tlahuizcalpantecuhtli en el *Códice Tudela* (1980, f. 42-43); Huitzilopochtli, en el *Borbonicus* (1991, 22); Tepeyollotl, en el *Códice Ramírez* (1878); Patecatl, en el *Telleriano-*

---

cualquier sustancia pensada como curativa. El *Manuscrito* 362 de la Biblioteca Nacional de Francia (2001) traduce *patli* por "remedio"; en el *Códice de florentino* (XI, 120, 150, 192, 198, 219) la corteza del *miẓquitl*, la vainilla y las plantas *iyauhtli*, *texiyotl* y *coanepilli* son mencionadas como *patli*, mientras que en el volumen X (30, 53), la palabra *tepahtiani* es usada para designar al terapeuta *ticitl*. Hoy en día, los nahuas de la Huasteca Veracruzana también pueden usar la palabra *pajtli* para referirse a venenos; en este caso dicho término tendría el sentido más general de "remedio".

remensis (1995, 34); Tezcatlipoca, en los códices *Borgia* (1993, 61), *Fejérváry-Mayer* (1971) y *Telleriano-remensis* (1995, 10) o Mictlantecuhtli en los códices *Cospi* (1992, 13) y *Borgia* (1993, 8). Sin embargo, el color negro parece, sobre todo, evocar a Youaltecuhtli, "el Señor de la noche", quien es representado en el *Códice Borgia* (1993, 38) con todo el cuerpo ennegrecido y manos y pies de jaguar. Entre los nexos que pudimos encontrar entre los pigmentos negros y dicha deidad destaca el hecho de que, para que el ungüento tuviera el efecto deseado, era necesario prepararlo por la noche:

> La preparación de esta pintura negra era el oficio de estos ministros; ellos la diluían. Todas las personas se pintaban con esto; se untaban bien, cuando se pintaban, no dejaban parte alguna sin pigmento. Diluían la pintura en una canoa, en el lugar de la pintura. Y esta solución de color negro sólo era hecha durante la noche y las personas se la untaban a la aurora (Sahagún: 1958, 76-79).[48]

El *Códice magliabechiano* (1970, f. 76v) afirma que "teñíanse el cuerpo negro en veneración el ídolo que ellos llaman Tezcatlipocatl". Mientras que Tezozómoc (1980, 455-456) comenta la existencia de un sacerdote que "luego trajeron algunos cautivos de las guerras y cada sacerdote […] embijado de negro, que se intitulaba Mictlantecuhtli, principal del infierno, y traía la cara tan espantable como la del propio demonio a que era la figura de el Mictlantecuhtli". El *Códice Vaticanus* 3738 (1900, 37, f. 55) dice que estos sacerdotes "así estaban negros del humo de *ocotl* o *tenque* […] negros y abominables como él [el dios]".[49]

Parece ser que el hecho de pintarse de negro estaba asociado a la identificación con ciertas deidades y, tal vez, sus atributos nocturnos. Cada una de las actividades en las que los personajes se pintaban de negro significa una gran proximidad con la deidad evocada durante el ritual. De hecho, la principal característica compartida por las tres categorías de personajes que utilizaban el citado ungüento, sacerdotes, gobernantes y hombres-*nahualli*, es precisamente la capacidad de encarnar a las deidades. De modo que, considerando que sólo los dioses y los *nanahualtin* eran pensados como capaces de cambiar de forma a voluntad, es

48 *In tilpatlaliztli iehoantin intequiuh Catca in tlamacazcatepitzitzin; in quipatlaia. Mochitlacatl ic mozaia, vel mozemaquiaia, inic mozaia, acan mocauaia. Auh inquipatlaia uncan in tlillacalco. Auh tlilpatlaloia zan ioaltica auh in neozaloia ycoec in tlauizcalli choa.*

49 También se dice en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1882, 94) que, cuando los mexicas estaban en Tula, "se les aparecía el Uichilogos a los naturales en figura de negro".

posible que, al untarse de pigmento negro, los últimos se identificaran con los primeros y, en consecuencia, adquirieran sus cualidades nocturnas.

NAHUALLI, *IXIPTLA* Y REPRESENTACIÓN

Hemos visto que la coesencia-*nahualli* representa el carácter general de los humanos, las deidades y las colectividades, los hombres-*nahualli* representan a los dioses frente a la comunidad y a la comunidad frente a la sobrenaturaleza, y aun los señores, al actuar como *nanahualtin*, fungen igualmente como representantes de las deidades. Por lo tanto, *nahualli* se encontraría estrechamente ligado a la noción de "representación". Sin embargo, en ocasiones, el término empleado para expresar las relaciones entre el hombre-dios y la deidad o entre el personaje y su entidad compañera no es *nahualli* sino *ixiptla*. Los *Anales de Cuauhtitlan* (1945, 12), por ejemplo, nombran a un sacerdote llamado Cuauhtli, "aquel que se sentó sobre el petate y la silla de Quetzalcoatl: y en consecuencia se volvió *ixiptla* de Quetzalcoatl".[50] Mientras que, en los *Augurios y abusiones* de Sahagún (1969b, 46-47), el zorrillo no es mencionado como *nahualli* de Tezcatlipoca sino como su *ixiptla*.[51]

Hvidtfeldt (1958, 81) propone que el término *ixiptla* deriva de *ixtli*, "cara". Sin embargo, esta hipótesis nos parece completamente inadecuada para explicar la conformación particular del término en cuestión (*ix* -'cara', *iptla* -?). López Austin (1989a, 119) supone que "*ixiptla* tiene, como su componente más importante, la partícula *xip*, y el concepto corresponde a la idea de 'piel', 'cobertura', 'cáscara'". Efectivamente, encontramos en el *Códice florentino* toda una serie de términos, compuestos por la partícula *xip*, que parecen estar en relación con la noción de "superficie" o "cobertura".[52] Dicho sentido, a primera vista, parece aproximarse al de *nahualli*, "cobertura" o "disfraz".

Sin embargo, la noción de *ixiptla* parece ser más amplia que la de *nahualli*: Molina traduce *ixiptlati* por "asistir en lugar de otro, o representar persona en farsa". Un hombre que representa a una divinidad puede ser considerada como su *nahualli* o su *ixiptla*; sin embargo, un cautivo sacrificial que representa a una

50 *Niman ic yehuatl ypetla pan ic palpan on motlallico in Quetzalcohuatl ye yehuatl conmixiptlayoti Quetzalcoatl*.

51 *No ipan quimatia, ca ixiptla in tlacatecolotl Tezcatlipoca*.

52 Ejemplos de ello son: *xipetztic*, "cosa lisa"; *xipehua*, "desollar"; *xipintli*, "prepucio"; *xipochehua*, "hacer contusiones"; *ixiptetzoa*, "pulir, unir, bruñir la superficie de algo"; *xipeuhtli*, "cosa sin pelo, persona calva"; *xipalli*, "labios"; *xipipi* "botón, verruga"; *xipetztli*, "cosa lisa"; *xixipuchaui* ,"estar contusionado".

divinidad con frecuencia es mencionado como su *ixiptla* pero nunca como su *nahualli*.[53] Una imagen religiosa es *ixiptla* del dios o la persona que representa y no su *nahualli*.[54] Sabemos que un individuo puede ser *ixiptla* de otro humano —el hijo del padre, el niño de sus parientes, el asistente del *ticitl* (*CF*: X, 6; VI, 155; Chimalpahin: 1990, 103)—, mas, aun si puede haber *nanahualtin* antropomorfos, ninguna entidad compañera es realmente considerada como humana.[55] Los dioses son *ixiptla* y no *nanahualtin* de lo que representan.[56] En fin, un hombre disfrazado de animal es *ixiptla* del animal, mientras que el *nahualli* del hombre sería más bien el disfraz.[57]

En resumen, a diferencia del *ixiptla*, el *nahualli* siempre es un objeto considerado como animado que representa a otro elemento igualmente pensado como viviente pero de una naturaleza diferente. El tipo de relación que denota el término *ixiptla* puede construirse a partir de la simple semejanza, la que instaura el vocablo *nahualli* no. En otras palabras, el vínculo que supone la palabra *nahualli* siempre es metafórico, mientras que el *ixiptla* puede operar tanto por metáfora como por metonimia. Podemos, por lo tanto, concluir que, si debiera haber un nexo entre las nociones de *nahualli* e *ixiptla*, *nahualli* siempre sería un tipo de *ixiptla*.

Según hemos visto, el calor vital —*tonalli*, *en náhuatl*— derivaba del sol, las plantas se alimentan de él y el hombre lo renueva a partir de la alimentación y, en particular, del consumo de maíz. Este cereal, como el resto de los productos de la tierra, era propiedad de las deidades acuático-telúricas. De modo que para tener acceso a tales recursos, los hombres debían intercambiarlos por el *tonalli* de la carne y la sangre de sus propios cuerpos después de la muerte. Es gracias al consumo de la fuerza contenida en los restos de los humanos y animales que la tierra puede dar los frutos que permiten la subsistencia humana. Como en todos los intercambios, cada una de las partes procura obtener la mayor ventaja

53 *Códice florentino* (I, 16, 22; II, 68, 88, 124, IX, 87).

54 *Códice florentino* (I, 11, 15, 21, 47; II, 66, 146, 156, 159, 184-188; IV, 4, 6, 8, 29, 87; VIII, 29; X, 82).

55 Aun si los *pales* y los *jesutas* de los tzeltales y la *cihuateyugo* de los nahuas de Guerrero son *nanahualtin* antropomorfos, éstos no son considerados como humanos sino pertenecen a un orden diferente.

56 Por ejemplo, Chicomecoatl es *ixiptla* de la comida (*CF*: I, 13; IV, 49, 73), Ehecatl-Quetzalcoatl es *ixiptla* del viento (IV, 101) y Xiuhtecuhtli del fuego (*CF*: II, 115; III, 155).

57 Según hemos visto, en la sección sobre el origen y significado del término *nahualli*, algunos pueblos nahuas de Chalco-Amecameca llaman *nahuales* a los danzantes disfrazados.

posible; las deidades de la tierra y la lluvia trataban de acelerar la adquisición de la carne humana por medio de los diversos males que provocaban a las personas, los hombres intentaban retrasar el pago a través de las ofrendas y de los sacrificios que les servían de sustitutos. De manera que, para regular el comercio entre ambos mundos, era necesario que existiera un mediador capaz de representar a ambas partes; obtener la riqueza para los hombres y asegurar el pago de la deuda.

En este contexto, el hombre-*nahualli* aparece como capaz de viajar a espacios míticos para llevar mensajes a las deidades, recibir los designios divinos durante el sueño o servir de recipiente a los seres sobrenaturales en los ritos de posesión. El *nahualli* aparece como un ser tan cercano a las deidades que sus atributos tienden a confundirse con los de la sobrenaturaleza. El especialista ritual, como *nahualli* de los dioses, debía encarnar a las deidades para adquirir sus cualidades y ser más eficaz en el sortilegio; al usar aquel ungüento negro, que Durán llama *teotlacualli*, se unía a las deidades para apropiarse de su capacidad de transformación. La asociación entre el *nahualli* y la sobrenaturaleza parece ser tan estrecha que incluso los gobernantes, como representantes de las deidades, eran considerados como *nanahualtin*. De hecho, los maya-quichés suponían la existencia de linajes de señores-*nahualli* que, desde Tula y su mítico gobernante Quetzalcoatl, se encargaban de prever los eventos más relevantes para la sociedad.

Así, como cobertura o disfraz de la deidad, encarnada, asumida o representada, el especialista ritual y el señor habrían fungido como *nanahualtin* de la deidad. Ahora, habría que preguntarse ¿cómo es que el hombre-*nahualli* adquiría esa cualidad casi divina? ¿Qué es lo que lo hace tan parecido a los dioses que puede asumir sus características para ser más eficaz en las tareas que realiza?

NACER Y HACERSE *NAHUALLI*

Explicar la adquisición de la condición de *nahualli* es una tarea bastante compleja, ya que muchas veces nos encontramos ante informaciones contradictorias y sumamente variables en el tiempo y en el espacio. No obstante, si ampliamos el tema de estudio y comparamos las informaciones disponibles sobre el *nahualli* con los datos concernientes a otros especialistas rituales con características en común, encontramos cierta continuidad que nos permite entrever un esquema general. Los distintos factores que intervienen en la adquisición de la condición de hombre-*nahualli* aparecen sintetizados en la tabla 12.

NACER *NAHUALLI*

Según los informantes de Sahagún (1946-1947, 167), el hombre-*nahualli* "para nacer, cuatro veces desaparecía del vientre de su madre, como si ya no estuviera en cinta, y enseguida reaparecía". Paralelamente, el *Popol Vuh* (1971, 84) cuenta que la abuela dijo sobre los gemelos míticos, Hun Hunahpu y Xbalamqué, *E navinak chik*, "ya son magos".[58] Quezada (1989, 35) presenta la historia de una mujer que afirmó frente a la Inquisición que, al sexto mes de embarazo, mientras su madre dormía, los zahoríes salían del vientre materno para ir a buscar las *gracias* y, una vez que las hallaban, regresaban. Encontramos creencias semejantes en algunos pueblos indígenas contemporáneos. Un informante chamula dijo que es *ilol* desde la época en que todavía estaba en el vientre de su madre y que es de ella de quien heredó el don (Pozas: 1959, 194). Un terapeuta zapoteco indica que tres meses antes de su nacimiento lo cuidaron sacerdotes-reyes, "de los que obtuvo las florescencias" (Weisz: 1996, 78). En tanto que, a propósito de los *nanahualtin*, un informante poblano declaró: "Nuestro Señor dota al niño de un destino desde que se gesta en el vientre de la madre" (Fagetti: 1996, 198).

Es posible que, igual que en Chiapas, en Mesoamérica central el rol del *nahualli* haya podido ser heredado pues ya hemos visto que, en ocasiones, las fuentes antiguas nos presentan sucesiones de *nanahualtin* en el interior de una familia real. Serna (1987, 389-390) señala que algunos terapeutas dicen que su "gracia" "la heredaron de sus padres". Núñez de la Vega (1988, 290) reporta sobre los *maestros nagualistas* de la época colonial que "apenas hay pueblo donde cada año no sucedan muertes hechas por hechiceros y hay casas y familias conocidas que, como patrimonio y herencia, se suceden de padres a hijos en aquestas maldades tan abominables". Por su parte, Basalobre (1900, 242) cuenta sobre un *brujo* oaxaqueño llamado Diego Luis, del que "hay noticia en los autos de muchos cómplices suyos, y algunos de ellos han hecho declaraciones acusándolo. Y así mismo que es hechicero de cuarenta años a esta parte, y que su padre y madre y tres hermanos lo fueron".

Actualmente, la condición de *nahualli* puede ser igualmente heredada entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Un informante declaró, al respecto, que: "Los hijos de los *naguales* pueden volverse *naguales*, pero no todos. Si el padre es un *nagual*, la hija tendrá más posibilidades de volverse *nagual*. Yo creo que es debido a algo que llevan en la sangre, porque, si ninguno de los dos padres es *na-*

[58] *Navinak* "capaz, sabio, mago" deriva de la raíz *nah nauh* "sabiduría, conocimiento, pensamiento" (Edmonson: 1965, 78).

gual, ningún hombre o mujer podrá hacerse *nagual*. Si una pareja de *naguales* se casa, siempre tendrán hijos *naguales*" (Buchler: 1980, 7-8).[59]

Nahualli y el signo del *tonalli*

Según los informantes de Sahagún, el día de nacimiento determinaba la condición de *nahualli* de un individuo. Así, se dice sobre el signo 1-Lluvia:

> No era un buen signo de día. Se dice que los que nacían bajo este signo 1-Lluvia eran *nanahualtin*; y que también son *tetlachihuiani* y *tlacatecolotl* [...]. Se decía también que si aquel que nacía era noble, se volvía *nahualli*, *tlaciuhqui* [adivino], es decir no-humano, en algo se disfrazaba [o se hacía *nahualli*], se convertía en algo. Tal vez, tenía el *nahualli* de la bestia salvaje. Pero si era *macehualli*, su oficio era el mismo, era tal vez guajolote, se convertía tal vez en comadreja, tal vez en perro su transformación se volvía su *nahualli* [...] y si era una mujer su oficio era semejante (*CF*: IV, 41-43).[60]
>
> 1-Lluvia era un mal signo; si aquel que nacía [en él] era noble, sería *nahualli*, sería maléfico. Y si era *macehualli* sería *tlacatecolotl*, sería *tetlanonochiliani*; su trabajo sería hacer el mal. Lo mismo si era una mujer noble, su tarea sería la misma (*Primeros Memoriales*: 1997, 169).[61]

59 Sin embargo, el mismo informante alude a la existencia de un proceso de aprendizaje y rito de iniciación. Se supone que, para estar seguro de que un niño será *nagual*, un padre deberá enseñar a su hijo dos oraciones: el Padre Nuestro y el Ave María. Una vez recitadas estas plegarias, el muchacho debe decir "Sin Dios, sin Padre y sin Espíritu Santo" y saltar dos veces hacia atrás, por encima de un fogón, para formar una cruz. El padre dibuja con el dedo dos cruces sobre la parte posterior del cuello y la coronilla y dice: "—*Sin Dios, sin Padre y sin Espíritu Santo, yo te bautiẓo* (nombre del animal)". Podemos ver que la parte esencial del rito está ligada a la negación de la fe cristiana: un bautizo con el nombre de animal en lugar del de un santo, una oración que rechaza al Dios católico y su Trinidad, y una serie de saltos que permiten formar una cruz al revés, como si se le negara.

60 *In amo qualli tonalli*: *Quilmach in aquj uncan tlacatia, nanahualtin cacta, ioan tetlachiuanj tlacatecolo* [...]. *No yoan mjtoaia*: *in aqujnipan tlacatia pilli, naoalli mochioa tlaciuhquj, qujtoẓnequj amo tlacatl itla qujmonaoatiaia itla ic mocuepaia, aco tlaquanaoale. Auh intla macehualli, no iuhquj itequjuh cacta, aco totoli, aco cocamatl, anoco chichi, ipan moqujxtiaia in caco tlein inecuepaliẓ, inahual mochioaia* [...] *can no iuhqui itequiuh cacta intla cioatl.*

61 *Ce quiahuitl amo qualli tonalli in aquin ipan tlacatia pilli nahualli mochihuaya ẓan tlahueliloc. Auh in macehualli ipan tlacatia tlacateculotl mochihuaya tetlatlanonochilia iuh mitoaya amo qualli in itequiuh. Zan no iuhqui intla cihuapilli no iuhqui itequiuh.*

El día 1-Viento tenía efectos comparables:

> Y decían de aquel que nacía aquí, que si era noble, sería *nahualli*, no-humano, *tlaciuhqui* [adivino], *nenonotzale* [poseedor de consejos]. Habiéndose entendido que para ellos era humano, pero no era bueno, era corrupto, malhechor; habla como *tlacatecolotl*, tiene aliento de *tlacatecolotl*, embrujaba, echaba el mal de ojo, hechizaba, seducía, seducía a los dioses [para hacer el mal] a los demás, no era más que engaño y disfraz. Tal vez tenía el *nahualli* del jaguar, del coyote […]. Pero si era *macehualli*, decían exactamente de la misma manera que era un *tlacatecolotl*, poseía a las personas, las volvía dementes, bailaba con el antebrazo de una mujer muerta en parto, era un destructor de la gente, quemaba imágenes de la gente. Pero si era una mujer ella sería *mometzcopinqui*, ella sería aquella que se quita las piernas (*CF*: IV, 101).[62]
>
> Se decía que esta trecena iniciaba con un mal signo de *tonalli*. Si el que nacía bajo este signo era noble, sería lo que llaman *nahualli*, no-humano. Y si era *macehualli*, sería lo que llaman *tlacatecolotl*: embruja, hechiza (*Primeros Memoriales*: 1997, 163).[63]

Los informantes Sahagún mencionan otros dos signos del *tonalpohualli* asociados al oficio de *nahualli*:

> Esta trecena era llamada 1-Hierba. Se dice que este era un día adverso, un día de bestia salvaje. Pues si aquel que nacía [bajo este signo] era noble, se decía que el mal sería su oficio, se volvería tal vez *nahualli*. Y si era un *macehualli* quien nacía, se decía que sería *tlacatecolotl*. Y lo mismo si era una mujer noble quien nacía, su tarea sería también el mal (*Primeros Memoriales*: 1997, 169).[64]

62 *Auh in aqujn uncan tlacatia qujtoa, intla pilli, naoalli iez tlacatl, tlaciuhqui, nenonotzale, impaj neci ca tlacatl, iece amo qualli, itlacauhquj, itla qujmeti, tlacatecolotlatolli, tlacatecoloiotl teipitzanj, texoxanj, tetlachiujanj, tetlanonochili, tetla-teononochili, much ichiujl much qujmati, aco tequannaoale coionaoale* [...]. *Auh intla maceoalli çan ie no iuhqui iehoatl in mjtoa*: *tlacatecolotl, telacatecoloua Tepupuxaquauia, temacpalitotia. Tepoloani, teeullotlatia* : *no iuhqui intla ciuatl mometzcopinqui, mometzcopinani* [...].

63 *Inin matlactetl omey tonampoualli mitoaya amo qualli tonalli in aquin onca tlacatia pilli iehoatl in quitoa nahualli, amo tlacatl. Auh in macehualli iehoatl in quitoaya tlacatecolotl tetla panquetza tetla-tlacatecolohua.*

64 *Inic tonalpohualli matlactetl omey in motenehuaya Ce Malinalli mitoaya tecuantonalli amo qualli. In aquin ipan tlacatia pilli iuh mitoaya amo cualli itequiuh yez azo nahualli mochihuaz. Auh intla macehualli ipan tlacatia mitoaya tlacatecolotl muchihuaya. Çan no iuhqui intla cihuapilli ipan tlacatia amono qualli*

> Este signo se llamaba 1-Lagartija. Se decía también que era un mal signo, un signo de bestia salvaje. Si aquel que nacía bajo esta fecha era noble, sería *nahualli*, no-humano. De la misma manera, si era una mujer noble quien nacía bajo esta fecha, su tarea sería la misma. Y si era un *macehualli* quien nacía, su tarea sería el mal, embrujaría a la gente, erigiría a las personas sobre el fuego, seduciría a la gente (*idem*, 170).[65]

El *Códice Tudela* (1980, f. 125), por su parte, dice que los que nacían en [1-] Pedernal eran "sabios y las mujeres hechibuenas"; mientras que, en opinión de los informantes de Sahagún (*CF*: IV, 77), los hombres que nacieran aquí serían bravos guerreros y las mujeres sumamente fuertes. El *Códice telleriano remensis* (1995, 261, pl. 12; *Vaticanus* 3738: 1900, XXV, 66) comenta que "cuando entraba en la trecena una muerte, era signo muy malo y aquel que en tal signo naciese sería hechicero y muy dado al arte de la magia [...] a fin de transformarse en diversos animales". Según el *Códice florentino* (*IV*, 33), éste era un signo de buen agüero, y nadie podía desearle o hacerle mal a quienes nacían este día so pena de ver el efecto de sus malos deseos reflejado en su persona.

1-Lluvia era uno de los días en que descendían las *Cihuateteo* (*CF*, IV, 41-43), 1-Viento era el día de Quetzalcoatl, 1-Hierba estaba bajo la influencia de Mayahuel, la diosa del ágave, 1-Lagartija estaba presidido por Itztlacoliuhqui, un dios ligado a las heladas, el hielo y el pecado (González Torres: 1991, 94; *Códice telleriano remensis*: 1995, 16v), 1-Muerte era un día asociado a Tezcatlipoca (*CF*, IV, 33) y 1-Pedernal a Huitzilopochtli (*CF*: IV, 77). Cinco de estos seis signos son mencionados como de mal agüero, ya que ser *nahualli* o nacer *nahualli* era probablemente efecto de la mala suerte que provocaba la influencia de estos dioses sobre el destino de los recién nacidos.

A pesar de que en el México central los calendarios adivinatorios desaparecieron desde el inicio del periodo virreinal, la asociación entre ciertas fechas de nacimiento, ciertas entidades anímicas y el oficio de *nahualli* se ha conservado hasta nuestros días.

---

itequiuh catca. En otra parte se dice que era un mal signo y que "quien nacía en aquel día viviría en la miseria", que sería pecador, adúltero y moriría joven (*CF*: IV, 55; *Códice telleriano remensis*: 1995, 16v).

[65] *Inic tonalli matlactetl omey in itoca Ce cuetzpalli no mitoaya amo cualli tecuantonalli. In aquin ipan tlacatia pilli nahualli muchihuaya amo tlacatl zan no iuhqui intla cihuapilli ipan tlacatia no iuhqui ipan muchihuaya. Auh in macehualli ipan tlacatia amono qualli itequiuh muchihuaya tetlacatecolohuiaya tetlepanquetzaya, tetlatlanonochiliaya*. El *Códice telleriano remensis* (1995, f. 16v, 36) dice que "quienes nacían en aquellos días serían pecadores y adúlteros". Por el contrario, el *Códice florentino* (IV, 83) dice que quienes nacían bajo este signo serían ágiles, fuertes y casi nunca se enfermarían.

En el siglo XVII, el padre Francisco Navarros mencionó en una carta a la Inquisición "que los *naguales* y hechiceros los hacía Dios cuando nacían dándoles estos oficios a su nacimiento" (AGN, *Inquisición*: 1626, 354 s/n, 206). Mientras que, un siglo después, dos indígenas juzgados por la Inquisición oaxaqueña indicaron igualmente que obtuvieron la condición de *nahualli* al nacer; uno dijo "que nació con esta gracia" y el otro "que nació con el alma echada a perder" (AGI, México, 882; Antequera Oaxaca en Zilberman: 1966).

Todavía entre los quichés de la época contemporánea se utilizan calendarios adivinatorios para estos fines:

> La fecha de nacimiento en el calendario sagrado de los quichés [...] ayuda a determinar si una persona puede o no volverse guardián de los días. Si la fecha de nacimiento (*ruk'ijalaxic*) es *Ak'abal*, *Noj*, *Can*, *Came*, *Aj*, *E*, *Quej*, *K'anil*, *Ix* o *Tz'iquin* entonces el niño recibe una especie de alma llamada rayo (*coyopa*) que le permite recibir mensajes del mundo [deidad telúrica] (Tedlock: 1982, 53-54).[66]

Los nahuas contemporáneos, por su parte, aún consideran que es el *tonalli/ecahuil* quien, en función de la fecha de nacimiento, determina la condición de *nahualli* (Signorini y Lupo: 1989, 61, 70; Madsen: 1960, 73; Rodríguez González: 2002, 42). Los totonacos y los chuj suponen que los *nahuales*, los terapeutas y los brujos nacen con el poder; en el caso de los totonacos, esto depende del día de la semana en que se produzca el alumbramiento (Gutiérrez Espinosa: 1998, 74; Ichon 1969, 150; La Farge: 1947, 153). Se dice de un especialista ritual chinanteco: "desde su nacimiento —estaba convencido— tenía el don. Y así lo creían los demás" (Weitlaner y Castro: 1973, 172).

Signos corporales de predestinación al oficio de *nahualli*

A veces, la predestinación al oficio de *nahualli* — u otros roles equivalentes— implica la posesión de ciertos rasgos físicos particulares: Serna (1987, 389-90) dice que los terapeutas "tienen poderes gracias a sus defectos corporales [...] y

66 "Su poder de adivinación [el del *ajmes*] deriva de la 'suerte', un regalo otorgado por 'el mundo' a aquellos nacidos en días propicios, a quienes han combatido con el lado maléfico del poder del 'mundo', manifiesto en enfermedades o comportamientos inmorales y quienes se han salvado a sí mismos dedicándose al llamado chamánico de la adivinación" (McLean: 1984, 399).

defectos corporales los tienen desde el vientre de su madre, dicen que allí sacaron la gracia, que Dios les dio".

Para los nahuas de Milpa Alta, es un agujero en la lengua lo que permitió la identificación de un individuo como brujo-*nahualli* (Madsen: 1960, 199). Sus similares de Zongolica reconocen a un *tetlachiwi* por la forma de la membrana que cubre el cuerpo del bebé (Rodríguez López: 2000, 185). Los totonacos consideran que es una delgada capa de cabello sobre el cuerpo del niño, que asemeja las manchas de un jaguar, lo que permite el reconocimiento de un futuro *nahual* (Ichon: 1969, 179). Entre los tzotziles, el indicio es la placenta o el cordón umbilical cruzado sobre el tórax, para los otomíes una pequeña cola, y para los triquis y los tzutuhiles una deformación corporal variable (Guiteras Holmes: 1961b, 165; Galinier: 1979, 423; García Alcaraz: 1973, 232; Vallejo Reyna: 2001, 112). Por último, los chinantecos creen que

> los signos distintivos que presentan los brujos al nacer varían de acuerdo con sus futuras especialidades [...]. Una característica común a todos los que van a ser brujos, es que nacen con la mitad inferior del cuerpo igual a la del animal que será su *nahual* [...]. A pesar de que la parte animal desaparece momentos después del nacimiento, al poco tiempo el niño comienza a manifestar ciertas conductas desviadas (Bartolomé y Barabas: 1990, 196-197).

Un dato interesante es que, en un número considerable de casos, dichas anomalías físicas tienden a concentrarse en la cabeza. Los nahuas de la Huasteca creen que cuando nace un futuro *tlamatini* se le puede reconocer porque los cabellos que le crecen detrás de la oreja se le comienzan a enroscar; estos cabellos son conocidos como "remolinos" o *ikuatonali* y se supone que, poco a poco, se entretejerán hasta formar una trenza llamada *papa* (Hernández Cuéllar: 1982, 441-442). Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla consideran que tener dos remolinos de cabello sobre la cabeza significa la posesión de un *tonal* muy fuerte; quienes lo posean pueden hacer que los huevos se pudran y los plátanos maduren con sólo mirarlos (Duquesnoy: 2001, 442-443). Entre los otomíes se piensa que cuando sobre la cabeza de un niño se forma una espiga de cabello de dos ramas, apuntando hacia arriba, significa que el infante será adivino; si las espigas se dirigen hacia abajo es evidencia de que será brujo (Galinier: 1979, 451). Entre los totonacos, dos remolinos de cabello que se entretejen sobre la coronilla —llamados *papilla*— son también un signo del oficio de brujo (Ichon: 1969, 150). Los tojolabales piensan que el cierre defectuoso de la sutura sagital implica que el recién nacido posee una coesencia y, por lo tanto, es un especialista ritual en potencia (Ruz: 1981b, 175). Por último, los teenek creen que las

personas que nacen con dos remolinos —llamados *ch'ichiin,* "fuerza vital"— tienen mayor valor y vigor que las demás, y es esto lo que en el futuro les permitirá adoptar la función de terapeutas (Ariel de Vidas: 1997, 421): "En estos casos, es común que se suponga que el corte de dichos cabellos podría poner en riesgo la vida del individuo".

El hecho de que tales signos se presenten en el momento de nacer, que éstos figuren sobre la cabeza, que se muestren como cabello, que dicho pelo sea indispensable para la pervivencia del sujeto y que se les denomine de modo semejante a alguno de los componentes anímicos son también indicios de que la condición *nahualli* depende en gran medida del tipo de *tonalli* —u otra entidad anímica— que un individuo posea, ya que, si se considera que la entidad en cuestión se distribuye por todo el cuerpo, sería lógico pensar que a un *tonalli* singular correspondiera un cuerpo igualmente diferente del común de la población.

Ahora bien, si pensamos que el hombre-*nahualli* posee sus cualidades sobrenaturales gracias a su *tonalli*, ¿debemos suponer que el fortalecimiento de dicho componente anímico conllevaba a un mayor poder sobrenatural?

Tonalli, poder y transformación

A pesar de la escasez de descripciones de ritos de transformación en las fuentes antiguas, existen algunas menciones de prácticas ligadas al nahualismo que, hoy en día, se nos presentan como directamente asociadas a cambios de forma.

Los nahuas contemporáneos de la Sierra Norte de Puebla creen que, "en ciertos casos, [los *nanahualtin*] deben ayunar durante siete días" a fin de poder metamorfosearse (Chamoux: 1989, 307). En el mismo sentido, los choles contemporáneos cuentan la historia de "un hombre que pasó tres años en continencia sexual y rezando, y llegó a sucederle que las personas le dispararan varias veces y jamás fue herido" (Carrasco: 1960, 111). Por lo tanto, el ayuno y la abstinencia sexual aparecerían como ligados al aumento del poder sobrenatural.

Los informantes de Sahagún (1946-47, 168) reportan que el hombre-*nahualli* "no tenía mujer, no hacía nada más que estar en el templo, ayunando, vivía en el interior [del templo]. Es por ello que lo llamaban '*nahualli-tlaciuhqui*'". El *nahualli* Andrés Mixcoatl dijo: "Yo no como ninguna cosa más de copal, esto quiero que me deis" (*Procesos de indios*: 1912, 60).[67] Los *Títulos de Yax* (1989, 86, 9r), *de Velasco* (1989, 176 3v) y el *Popol Vuh* (1971, 244) describen de manera seme-

[67] Lo interesante es que dicha cita se encuentra asociada a la mención de tal personaje como alguien que se decía dios.

jante el comportamiento de los hombres-*nahualli* quichés: "y no tenían maíz que comer [...] tampoco podían dormir con mujeres. Y sólo estaban en la casa de dios venerándolo todo el día, sólo quemando ofrendas."

De esta manera, si consideramos que es precisamente el hecho de alimentarse de la tierra lo que condenaba al hombre a ser devorado por ella, el ayuno haría al *nahualli* más lejano a la condición de deudor del común de las personas y, por consiguiente, más cercano a lo divino. Lo anterior parece concordar con el hecho de que, para los mayas de Chiapas, los dioses son inmortales, perfectos y trascendentales porque no consumen alimentos (Holland: 1963b, 74).

Aparentemente, el contacto sexual era considerado como un acto que provocaba la pérdida gradual de la vitalidad. Mixcoatl, un gran guerrero, fue derrotado y muerto justo después de haberse acostado con Chimalma (*Leyenda de los soles*: 1945, 124-125; Graulich: 1992, 95).[68] Pomar (1964, 190) y el autor de la *Relación de Ichcateopan* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI*: 1986, I, 264) afirman que los nahuas prehispánicos consideraban que el inicio de las relaciones sexuales a temprana edad podía impedir el crecimiento y desarrollo de la persona, según el primero, o provocar la muerte, de acuerdo con el segundo. Se dice de los ancestros de los quichés —antes identificados como *nawales*— "sólo tienen el poder y la gloria porque nunca ven mujeres" (*Título de Totonicapan*: 1983, 180, f. 12v). El *Popol Vuh* (1971, 197) explica que para vencer a los *nawales*, las "tribus" enviaron a dos vírgenes "las tribus querían que las vírgenes fueran violadas por los *nawales* de Tohil". En el *Memorial de Tecpan-Atitlan* (1934, 221) se señala que las parcialidades ('*wuk'amak'*) enemigas de los cakchiqueles decían de los hombres-*nahualli* Cay noj y Cay batz: "hagamos a estos mensajeros de Tepeuj nuestros yernos, su *nagual* es terrible; pero dándoles mujeres recogeremos lo que nos han recogido". A lo anterior podemos añadir que, además de suponerse que los adúlteros emanaban *ihiyotl*, conocemos un mito lenca en que el 'chamán' Gruperas dice: "Yo no quiero tocar las mujeres de la nación muerta [es decir, mortales]; indias o ladinas. No quiero morir. Quiero vivir *malomsano* (siempre). No quiero tocar el vaho de la muerte" (Chapman: 1982, 256). Parece ser que el contacto excesivo con el *ihiyotl* producto del ejercicio sexual producía el enfriamiento del cuerpo y la consecuente pérdida de poder sobrenatural.

Así, a través de una vida de ayuno y penitencia, el *nahualli* habría buscado aumentar su *tonalli* y, con ello, acrecentar sus capacidades. Este hecho es particu-

68 La *Leyenda de los soles* (1945, 124-125) explica, sobre la muerte de Mixcoatl, que "después de que pasó esto, la toma, se echa con la mujer de Huitznahuac, que era Chimalman, la que luego se empreñó".

larmente notable en la historia de Yappan, presentada por Ruiz de Alarcón (1984, 69-71), y De la Serna señala (1953, 226-227): después de la primera época, los "hombres" —que, en realidad, eran dioses sobre la tierra— se pusieron a hacer penitencia, pues había "de ser la transformación según los méritos de cada uno…"

> Había un hombre que se llamaba Yappan: ese tal por mejorar su suerte en la transmutación, que ya le parecía estaba cercana; por aplacar a los dioses, y captarles la benevolencia, y asegurar buena suerte, se apartó de la conversación de las gentes, dejó su casa, y su mujer, y se retiró a hacer vida solitaria […]. Trató de vivir en castidad y abstinencia [...]. Fue éste perseguido por muchas mujeres; mas nunca les dio entrada ni quebrantó su propósito [...]. Previniendo que el dicho Yappan había de ser convertido en alacrán, que si perseverase en su penitencia y propósito, a lo que picase después de convertido en alacrán había de morir sin remedio por la ponzoña de su picadura [...] determinaron que, para remediar este daño, que la hermana de los dioses llamada Xochiquetzal que es la diosa Venus, bajase a tentar a ese tal Yappan.

Es posible que, en algunos casos, se suponga que la pérdida de *tonalli* derive del contacto con mujeres más que del acto sexual en sí, ya que entre los chinantecos se considera que sólo los ancianos, los terapeutas, los brujos y los homosexuales pueden adquirir la forma de sus coesencias (Bartolomé y Barabas: 1990, 192).

ELECCIÓN, INICIACIÓN Y ALIANZA CON LA SOBRENATURALEZA

Antes de proseguir se requiere aclarar que el hecho de ser *nahualli* no necesariamente significa se sea especialista ritual. Hoy en día, encontramos con cierta frecuencia *nanahualtin* que, sin ser ritualistas, la mayor parte del tiempo se ocupan en actividades ordinarias: agricultura, comercio, pesca, etcétera. Lo anterior es frecuente entre los chinantecos, los tzotziles, los tojolabales, los mixes, los mexicaneros, los nahuas de Guerrero y de la Sierra Norte de Puebla, los zoques y los chontales (Bartolomé y Barabas: 1990, 192; Köhler: 1995, 136; Ruz: 1981a, 57; Hoogshagen: 1994a, 364; Alvarado Solís: 2001, 320; Goloubinoff: 1994, 584; Chamoux: 1989, 307; Wonderly: 1946, 103; Carrasco: 1960, 110-111). La condición de *nahualli* no implica un rol social específico sino que tan sólo constituye un requisito para adoptar ciertas especialidades rituales.

Los informantes de Sahagún (1946-1947, 167) declaran: "Cuando [el hombre-*nahualli*] ya había crecido y era un joven, entonces se manifestaba cuál sería su arte y manera de actuar". Esto se afirma sin que ningún proceso de aprendizaje

o iniciación sea mencionado. Aunque los datos disponibles sobre los pueblos indígenas contemporáneos son bastante variables, es posible que, en un número elevado de casos, sea a partir de la adolescencia que un individuo puede convertirse en especialista ritual. Así sucede entre los nahuas de la Sierra de Puebla y de la Huasteca, los choles, los tzeltales y los ixiles (Buchler: 1980, 8; Pérez Chacón: 1993, 283-284, 288; Román Martínez: 2003, comunicación personal; Nash: 1970, 140; Albertani: 1995, 5).[69] Sin embargo, ninguna fuente antigua especifica en qué modo "se manifestaba" el arte del hombre-*nahualli*.

Hoy en día, encontramos que, aun cuando muchos terapeutas, brujos, conjuradores de la lluvia y adivinos dicen tener su poder sobrenatural desde el nacimiento, éste no les es revelado sino hasta que se produce un encuentro con las deidades de la tierra y la lluvia. Según el relato arquetípico, dicha reunión se produce del modo siguiente:

1. En algún momento entre la adolescencia y la madurez (12-40 años), el futuro novicio cae enfermo, es golpeado por un rayo, padece alguna clase de desgracia personal o consume un alucinógeno. A partir de ello tiene el sueño en el que se produce el contacto con la sobrenaturaleza. La experiencia onírica es inducida por el consumo de alucinógenos en el caso del terapeuta náhuatl de Morelos, el Ne'Ho'o chatino y el *curandero* mazateco; éstos se producen tras una desgracia personal entre los teenek y son producto de una enfermedad o el golpe de un rayo en la mayoría de los casos.[70]

2. Durante tales episodios, las deidades de la tierra y la lluvia notifican al individuo que ha sido elegido para fungir como su intermediario, y le advierten de las fatales consecuencias que tendría su negación. Este encuentro puede producirse tanto en el mundo humano como en un espacio mítico, según si son las entidades sobrenaturales las que visitan al sujeto o es el individuo el que es transportado al Más Allá; entre estos últimos episodios encontramos a los *graniceros* de Morelos y el Valle de Toluca.[71]

69 Sólo Román Martínez (*idem*) menciona la posibilidad de que alguien deba dejar el oficio por ser demasiado viejo: "Yo conocía a una señora que hacía trabajitos [brujería], pero ya no los hace porque ya está muy vieja."

70 Parafraseando a Barcelos Neto (2007, 74), aquí también podemos decir que dichos "estados patológicos son, básicamente, manifestaciones corporales de relaciones transespecíficas entre humanos y no humanos".

71 Obviamente, el tipo de entidad sobrenatural encontrada durante el sueño varía de una región a otra en función de las influencias regionales: se mencionan *ángeles* entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla y del Valle de Toluca (Signorini y Lupo: 1989, 96; González Montes: 1997, 318); *tlamatinime*, en la Sierra Norte de Puebla (Huber: 1990b, 55; 1990a, 163); el Dios cristiano, en Morelos

En algunos casos sigue un periodo variable en el que, al negarse a aceptar su cargo, el futuro novicio sufre graves males sin encontrar remedio. Continúan las visitas de seres acuático-telúricos que lo amenazan y lo maltratan en los sueños. Entre los nahuas de la Huasteca y la Sierra Norte de Puebla existe la posibilidad de que el futuro novicio pida disculpas y rechace la propuesta de las divinidades; en otros casos, no.

3. El individuo acepta su destino y adquiere de las deidades telúricas los medios técnicos o materiales para ejercer su oficio.

Encontramos la creencia en procesos iniciáticos de este tipo entre los nahuas, los huaves, los tzotziles, los otomíes, los quichés, los chatinos, los mazatecos y los teenek. Dentro de las categorías de especialistas rituales mencionados por los nahuas, encontramos a los *curanderos* o *tepahtiani*, los *graniceros* o *teẓitlaẓcs*, los *tlamatque* y los *nanahualtin* (Huber: 1990b, 55; 1990a, 163; Farfán Morales: 1988, 132; Pérez Téllez: 2002, 59; Signorini y Lupo: 1989, 94; Maya: 1997, 260; Aranda Kilian: 1993, 115; Sandstrom: 1991, 233; Nutini: 1998, 161; Montoya Briones: 1964, 155; Cheney: 1979, 68; Guiteras Holmes: 1961a, 149; Vogt: 1966, 116; Laughlin y Karasik: 1988, 65; Dow: 1986, 9, 14; Tedlock: 1982, 53-54; Barrios: 1949-57, 65; Bartolomé y Barabas: 1982, 133; Villa Rojas: 1955, 119; Ariel de Vidas: 1997, 446; Gallardo Arias: 2000, 156).

Esta forma de llamado al oficio es elocuentemente descrita por un informante náhuatl de la Sierra de Zongolica:

> —*Desde los* 15 *años comenẓaron las recaídas y los sueños. Caía cual largo era al suelo. Siempre me soñaba con un morralito, un topo de refino y un pañuelo rojo. Me pasaba un año y otra veẓ varias veces* [… El problema es que eran] señales de las deidades para que él se dedicara a trabajar con ellas […] —*Los espíritus quieren trabajar y se agarran de una persona para hacerlo. Estos espíritus son los Axantilmes* […]. *A mí no me enseñaron, yo por sueños levanté este trabajo* [...]. *Yo aprendí ya grande, ya tenía mi señora* [...] *por sueños aprendí y también por pláticas con los abuelitos, aunque a mí me enseñaron más en los sueños* (Rodríguez González: 2002, 35-39).

(Maya: 1997, 264); el Señor del Tlalocan y los *axantilmes* —"gentiles del agua"—, en la Sierra de Zongolica (Rodríguez López: 2000, 174); los *aires* en la Sierra Norte de Puebla (Montoya Briones: 1964, 155, Farfán Morales: 1988, 131; Pérez Téllez: 2002, 59), y los *enanos de la lluvia* en Milpa Alta (Madsen: 1960, 181). Una excepción notable es el caso del *ilol* chamula quien, en lugar de recibir su poder de las deidades de la tierra y de la lluvia, lo obtiene de Chultotic, la deidad solar (Pozas: 1959, 194). Entre los quichés de Momostenagno se dice que el *guardián de los días* tiene sueños eróticos con el Mundo, la deidad telúrica (Tedlock: 1982, 53-54).

Otro de los casos en el que se observa con claridad el citado proceso es el de don Eusebio de Tecospa, relatado por Madsen (1960, 181):

> Destinado desde el nacimiento a ser *curandero* [por su tipo de *sombra*], don Eusebio recibió su poder de curación de los *enanos de la lluvia* durante la Revolución […]. Una noche, durante una fuerte tormenta, un rayo cayó en la casa y dejó inconscientes a todos sus habitantes. Todos, salvo don Eusebio, recuperaron el conocimiento rápidamente […]. Al día siguiente, una curandera consiguió despertarlo, pero siguió perdiendo la conciencia una vez a la semana durante un periodo de aproximadamente seis meses. Cuando don Eusebio se desmayaba, los *enanos de la lluvia* secuestraban su alma […]. Obligado a acompañar a los *enanos*, el espíritu de don Eusebio visitaba una cueva […]. Los *enanos* dijeron a don Eusebio que no permitirían que su espíritu regresara a su cuerpo hasta que aceptara volverse *curandero*.

Lo interesante de este ejemplo es que en él se muestra con claridad que la capacidad innata y la elección divina no son excluyentes.

Los textos del siglo XVI no mencionan procesos iniciáticos semejantes a los que presentamos aquí; no obstante, las crónicas de la centuria siguiente nos muestran numerosos ejemplos de ello. Tenemos el caso de una *ticitl*, llamada Mariana, que confesó que había aprendido el oficio de su hermana pero que

> la dicha hermana no lo había aprendido de persona alguna, sino que le había sido revelado, porque consultando la dicha hermana al *ololiuhqui* sobre la cura de una llaga vieja […] se le apareció un mancebo que juzgó ser ángel y la consoló diciéndole: —*No tengas pena cata aquí, te da Dios una gracia y dádiva, porque vives pobre y en mucha tristeza, para que con esta gracia tengas chile y sal, que quiere decir sustento*: *curarás las llagas con sólo lamerlas y el salpullido y viruelas, y si no acudieres a esto morirás* (Ruiz de Alarcón: 1984, 65).[72]

[72] Aparentemente, es durante los primeros años después de la conquista que los ángeles cristianos fueron homologados a los *tlaloque*. Muñoz Camargo (1892, 130-131) dice que los indios "sabían muy confusamente que había ángeles que habitaban en los cielos y les atribuían el ser dioses de los aires y los adoraban por ello: les atribuían los relámpagos, el rayo y el trueno". Ruiz de Alarcón (1984, 42) indica que, para los indígenas, "las nubes son ángeles y dioses capaces de adoración y lo mismo juzgan de los vientos". El *Códice carolino* (1967, 51) señala que del "rayo decían, o dicen, que eran ángeles que mataban"; en tanto, un documento del *Archivo Histórico Diocesano de Chiapas* (1778, f. 15-16) menciona que los tzotziles le rezaban al ángel de Sacamchem para tener buen tiempo, "di-

En otro episodio, relatado por el mismo autor (*ibidem*, 1892, 209-210), un indio llamado Domingo Hernández argumentaba:

> Que él no había aprendido de los hombres sino de gente de la otra vida [...]. Peligrando en una grave enfermedad se le aparecieron dos personas vestidas de túnicas blancas las cuales le llevaron muy lejos de aquel lugar a otro donde estaba otro enfermo y allí le echaron aire [...] y luego le dijeron —*volvamos a tu casa que ya te lloran* [...] y que a ese tiempo, volviendo en sí, halló que los de su casa le lloraban ya por muerto... [Otro día] llegaron a las casa de las maravillas.

Años más tarde, Serna (1953, 89) presenta la siguiente explicación acerca del modo en que adquirió su condición otro terapeuta indígena:

> Habiendo estado a la muerte, y quedándose como dormido, bajó a el infierno, donde había visto muchos indios, y muchos géneros de gentes, que allí en lo alto estaba la Majestad de Dios Padre […] y que allí le dijeron que se volviese a el mundo, que aun no era llegada su hora; y que llevase consigo aquella medicina, y la bebiese, que con ella sanaría, y sanaría a otros.

En otro caso similar, una terapeuta indicó que "siendo niña se había muerto, y que había estado tres días difunta bajo el agua, que está junto al sabino muy hermosa en un rincón del pueblo, y que allí había visto a todos sus parientes, y que le habían dado la gracia para curar" (Serna: *ibidem*, 98). Uno de los ejemplos más interesantes es el del zoque Jacinto González; en su relato, el encuentro con la sobrenaturaleza está asociado al conocimiento del propio *nahualli*:

> Como de siete años, se le apareció [su *nahualli*], a su parecer estando como dormido, y un viejo vestido de verde se le mostraba entre sueños. Y vistiéndole de tal vestido verde, le dijo: vengo por ti, vuela. Y que le pareció que volaba, *pero* que después de despierto se halló en su cama. Y desde entonces la ha tenido [a la ardilla] por su *nagual* (*AHDCH*: 1685, f. 59r).

La interpretación de estas "enfermedades iniciáticas" es todavía dificil; mas contamos con un indicio que podría aportar algo de luz a esta temática. En una

---

ciéndole al Ángel de Sacamchem —*Ayúdame divino espíritu, Santo Capitán, porque en los días de mi fiesta haya buen tiempo*".

conversación casual, mi profesor de náhuatl huasteco, el maestro Severo (2007, comunicación personal), explicó respecto de los curanderos que "antes de recibir el don, hay que pagar una especie de tributo [bajo la forma de enfermedad]". Por lo que, si situamos este comentario dentro de la lógica del intercambio, podríamos entender que la alianza entre el ritualista y la sobrenaturaleza se incia por un don de fuerza vital que, además, funge como llamado al contacto con las divinidades.

Iniciación y matrimonio sobrenatural

Actualmente, este tipo de encuentro en ocasiones puede acompañarse de una iniciación entre las deidades de la tierra y la lluvia. Un excelente ejemplo de ello es otra vez el caso de don Eusebio de Tecospa:

> Los enanos lo envistieron con un bastón, tres piedras curativas y una esposa-espíritu […]. Si no hubiera aceptado desposarla, ella lo habría matado en venganza […]. No se permite más a don Eusebio tener relaciones sexuales con su esposa humana desde que se volvió curandero. Cuando don Eusebio muera, su alma se convertirá en *enano de la lluvia* (Madsen: 1960, 183).

Las relaciones amorosas con deidades acuático-telúricas también aparecen en otros casos. Los nahuas del sur de Veracruz creen que la noche del 24 de junio —día de inicio de la temporada de lluvias— sale la serpiente —estrechamente ligada a las deidades telúricas— y, danzando, se convierte en una bella mujer que da placer a los *culebreros* y les da sabiduría para curar las mordeduras de víbora (Münch: 1994, 190).[73] Entre los quichés de Momostenango, el *sacerdote del calen-*

73 Tlaloc, Cihuacoatl y los *tlaloque* se encontraban estrechamente ligados a la serpiente. Los ejemplos de ello son casi incontables: podemos citar a Durán (1967, t. I, 279), quien menciona que la fiesta de Huey Pachtli "llamábase por otro nombre, Coailhuitl", "fiesta general de toda la tierra" o "fiesta de las serpientes" (Graulich: 1995, 23). Según el *Códice florentino* (II, 132, Graulich: 1995, 24), durante esta misma celebración se sacrificaba a un representante de Milnaoatl de quien se decía que representaba a una serpiente. Durán (1984, I, 81) dice que Tlaloc "era una efigie de un espantable monstruo; la cara muy fea, a manera de sierpe, con unos colmillos muy grandes". El *Códice florentino* (II, 42-45, 165; Graulich: 1995, 37) comenta que uno de los epítetos del dios de la lluvia era Epcoatl, cuyo nombre está compuesto por *coatl*, "serpiente". Entre los numerosos ejemplos iconográficos vale la pena mencionar las imágenes de Tlaloc asociadas a serpientes del *Códice telleriano remensis* (1899, plano, 42, 19v) y la estatua del *Museum für Völkerkunde* de Berlín, donde la cara del dios está constituida por dos ofidios que se encuentran. La asociación entre la serpiente y el agua

dario debe desposar a un espíritu femenino durante su iniciación (Tedlock: 1982, 53). Entre los mames, se dice que el *chiman* se casa con una mujer sobrenatural que lo posee durante sus sesiones (Oakes: 1951, 147, 193-208). La autora (*idem*) indica que durante su iniciación el futuro *chiman* dice: "Santa Mesa, Santo Mundo [la deidad telúrica], ustedes están aquí, he aquí su ofrenda. Debo llevarme a su hija a mi casa. Debo ocuparme de ella correctamente. Debo esperar de ella un buen negocio, tal como lo hago con mi propia mujer". Villa Rojas (1978, 219) afirma que, entre los mayas yucatecos, el cristal adivinatorio de los *h-men* es llamado *xun an*, "señora esposa".[74] Los chinantecos consideran que "la persona cuyo *alter ego* es *Hombre del Cerro* suele tener una esposa que vive en alguna de las cuevas del cerro próximo a su pueblo, a la que visita en forma corporal aunque en su comunidad esté casado con otra mujer" (Bartolomé y Barabas: 1990, 195). Entre los tolupan-jicaques, se dice que un chamán llamado Gruperas tenía por esposa a una hija del dios Tomam (Chapman: 1982, 256). Los tzotziles, por su parte, tienen un mito que narra el matrimonio de un hombre con la hija del Señor de la Montaña y su consecuente investidura como "relámpago":

> El 'Anjel se ve atrapado entre las garras mortales de uno de los monstruos de la tierra que mora en lagos y ríos profundos [...]. En este mito se cuenta de qué manera acude el hombre en ayuda del 'Anjel; cómo lo mata a causa de su desobediencia, pero posteriormente es vuelto a la vida por el agradecido 'Anjel; contrae matrimonio con la hija de la misma deidad, la x'Ob; ésta multiplica el maíz y recibe los golpes de su haragán esposo; lo abandona dejándole sus dos vástagos, pero ocupándose del mantenimiento de estos últimos por medio del *pak'bin*, tambor de arcilla, el que cuando se toca con los dedos les hace venir el alimento que los nutre [...]. Al varón haragán se le da un 'cargo', puesto que, convertido en relámpago, debe alumbrar por instantes de una parte a otra de los cielos (Guiteras Holmes: 1965, 256-57).

---

aparece entre los nahuas de distintas regiones (Olavarrieta: 1989, 124; Sánchez y Díaz: 1978, 216; González Jácome: 1997, 488; González Montes: 1997, 333; Noriega Orozco: 1997, 530; Huicochea: 1997, 244; Münch: 1994, 179; Lazos y Paré: 2000, 55; Madsen: 1960, 130-131; Croft: 1949-1957, 332): los popolocas (León: 1905, 17), los mixes (Hoogshagen: 1994a, 364), los chatinos (Greenberg: 1981, 93), los triquis (Hollenbach: 1980, 471), los huaves (García y Oseguera: 2001, 211), los zapotecos (Fuente: 1977, 266), los borucas (Stone: 1949, 25), los rarámuris (Bennett y Zingg: 1935, 324) y los ópatas (Johnson: 1950, 35). De hecho, uno de los múltiples nombres de la deidad mesoamericana de la tierra y la lluvia es Serpiente de Agua. En otros términos, la serpiente es una de las entidades compañeras más comúnmente asociadas con las deidades de la tierra y la lluvia.

74 Es probable que en este caso la esposa del *h-men* sea el espíritu del cristal y no el propio cristal.

No encontramos ningún texto del siglo XVI que nos hable de matrimonios entre especialistas rituales y seres sobrenaturales.[75] Sin embargo, contamos con un testimonio de principios del siglo XVII en donde se tratan explícitamente las relaciones amorosas entre una terapeuta y una deidad masculina. Así, un español llamado Agustín Melga[re]jo dijo en su deposición ante la Inquisición (AGN, *Inquisición*: 1624, v. 303. 64, 69v-70v):

> Sabían y habían oído decir a la dicha María que por aquellos cerros tenía amistad con un español al cual no conoce ni sabe cómo se llama al cual comunica y suele venir a ver en aquella forma que los españoles pintan al Santiago en un caballo blanco, y nadie lo ve ni lo ha podido ver sino ésta la dicha María. Que viniendo cantando algunas veces, nadie oye sus voces, sino sólo ella. Y que dice la dicha india que siempre que tiene parte y ajuntado carnal con él, se queda como muerta [...]. Que ha oído decir que vive en un cerro, sin tener más casa ni alojamiento [...]. Hacía poco más o menos habrá un mes que habiéndose quedado una indiezuela medio muerta, llegó la dicha María y tentándole las ternillas de las narices, dijo que el español su amigo se quería llevar aquella indiezuela para que le sirviera.

Como vemos, este español en figura de Santiago comparte algunas de sus características con los *tlaloque*, con Tezcatlipoca y con los aires o chaneques contemporáneos. Igual que los *tlaloque*, aquél es invisible a los ojos de las personas comunes, vive en las montañas y provoca enfermedades. De la Serna (1953, 81) comenta que, para evitar el granizo, el meteorólogo indígena del siglo XVII decía: "Santiago el mozo, ayudadme, varón fuerte, vencedor y hombre valeroso, valedme y ayudadme, que se perderán las obras y hechuras de Dios todo poderoso". Y, según Carrasco (1950, 223-224), en tales encantaciones "los nombres que aplican a Santiago pertenecen a Tezcatlipoca; Mozo está por Telpochtli, y varón fuerte, vencedor y hombre valeroso equivalen a Yaotl",[76] mientras que, como las deidades acuático-telúricas contemporáneas, el español en figura de Santiago forja lazos particularmente estrechos con el especialista que, entre otras cosas, le permiten reconocer la causa de una enfermedad (véase el apartado sobre Santiago en las deidades nahuálicas).

[75] No obstante, existen casos en los que no resulta claro si se trata de una deidad o un especialista ritual.

[76] Knab (1991, 54) dice que cuando los habitantes del Talokan tratan de apoderarse del mundo "Santiago mantiene a los habitantes en el inframundo [...] y se le celebra como conquistador de la oscuridad".

Las relaciones amorosas con entidades acuático-telúricas también se encuentran presentes en la literatura oral. Los tzotziles y los nahuas de la Sierra de Puebla describen a la Tierra como una sensual y bella mujer (Guiteras Holmes: 1965, 235; Taggart: 1984, 59). Los lencas y los nahuas del sur de Veracruz señalan que las deidades telúricas son como "unas muchachas hermosísimas que no las ves acá" o "bellas muchachas desnudas" (Lazos y Paré: 2000, 60; Chapman: 1985, 144), mientras que prácticamente en toda Mesoamérica encontramos relatos de encuentros con bellas entidades sobrenaturales en medio del cerro, el bosque o el agua. Los tenemos entre los nahuas, los mazahuas, los zapotecos, los mixtecos, los tolupan-jicaques, los choles, los mames, los tepecanos e, incluso, los luiseño (Münch: 1994, 179; Fagetti: 1996, 179; Oemichen: 2002, 137; Fuente: 1977, 269; Romney y Romney: 1973, 74; Chapman: 1982, 203, 207; Carrasco: 1960, 110; Thomson: 1927-1932, 67; Mason: 1914, 153-155; Stedman: 1908, 219). Aunque es mucho menos corriente, contamos igualmente con narraciones sobre espíritus masculinos capaces de enamorar a las mujeres mortales, lo caul se observa entre zapotecos, mixtecos y luiseño (Fuente: 1977, 269; Álvez Chávez: 1997, 1175-179; Stedman: 1908, 219).

También contamos con episodios en los que deidades masculinas de enormes atributos sexuales raptan a las hijas y esposas de los hombres comunes para tener relaciones sexuales con ellas y hacerlas sus mujeres. Lo anterior ha sido reportado entre los pipiles de Izcalco, los mayas de Yucatán y los nahuas del sur de Veracruz (Schultz Jena, Menjivar y Prada: 1977, 105; Boccara: 1991; Lazos y Paré: 2000, 60, 62).

Lo interesante es que las consecuencias de tales relaciones entre los hombres y la sobrenaturaleza telúrica parecen ser variables. En primer lugar, tenemos aquellos casos en los que quien se deja seducir por la sobrenaturaleza telúrica termina por morir o pierde la cordura. Esta primera modalidad, la más frecuente en pueblos contemporáneos, es la única conocida para la época prehispánica: "Otra diosa de muy diferente condición tuvieron los mexicanos y los de su comarca, de la cual dicen o fingen (aunque afirmándolo por cosa notoria) que unas veces se tornaba en culebra y otras veces se transfiguraba en moza muy hermosa, y andaba por los mercados enamorándose de los mancebos, y provocándoles su ayuntamiento, y después de cumplido los mataba" (Mendieta: 1971, 91; Torquemada: 1969, II, 53).[77]

77 Tenemos la asociación mujer-serpiente en otras partes de Mesoamérica: en un cuento lenca, un joven entra al cerro donde habita el Duende; en su interior encuentra a bellas muchachas desnu-

Hoy en día, encontramos muy diversos personajes, principalmente femeninos, con forma de esqueletos, que se valen de sus poderes sobrenaturales para seducir y perder, enloquecer o matar a sus víctimas. Tal es el caso de las chanecas de los nahua-popoloucas; Mériyehe o Merijejé, entre los mazahuas; Matlaziwa o Lá nzeɛʔ, en la cultura zapoteca; Tabayuku, entre los mixtecos; Nahio, entre los choles; Xtabai, en lengua mam; las liauras para los tolupan-jicaques; los venados muertos, entre los tepecanos, y Yuyungviwut, para los luiseño (Münch: 1994, 179; Oemichen: 2002, 137; Fuente: 1977, 269; Romney y Romney: 1973, 74; Carrasco: 1960, 110; Thomson: 1927-32, 67; Chapman: 1982, 203, 207; Mason: 1914, 153-155; Stedman: 1908, 219). Los agentes que provocan la desgracia van del acto sexual y el beso hasta el simple tacto o vista de la entidad sobrenatural.[78]

En segundo sitio, se trata de seres casi exclusivamente masculinos que raptan a las mujeres como castigo para sus maridos o las intercambian a sus padres por cierta riqueza. Entre los lacandones, se dice que un personaje llamado Xok las roba para tomarlas como esposas y paga a sus padres o esposos con pescado (Bruce: 1975, 24). Los mixtecos cuentan la historia de una niña que es seducida por una deidad acuática mientras ella iba al pozo por agua; la deidad embaraza a la joven y la lleva a vivir al inframundo de la tierra y la lluvia. A cambio de la hija, esta divinidad otorga a la madre riqueza en forma de semillas que producen una gran cantidad de alimento. La madre nunca vuelve a ver a la joven (Álvez Chávez: 1997, 175-179). También conocemos un cuento lenca en el que un *duende* ofrece dinero a un hombre a cambio de su hija (Chapman: 1985, 168-169). Entre los pipiles de Izcalco se dice que el Señor del Monte roba mujeres (Schultze Jena, Menjivar y Prada: 1977, 105). En Yucatán no se permite que las mujeres vayan al lugar donde se realiza el ritual de petición de lluvias porque se piensa que pueden ser robadas por los *chaacs* (Boccara: 1991).[79]

En tercer lugar tenemos aquellos casos en los que es la deidad quien se siente atraída por el sujeto humano y a cambio de su amor le otorga diversas clases de riquezas. En un relato náhuatl del sur de Veracruz, recogido por Campos (1982, 179), se habla de un joven que, habiéndose casado con una chaneca, accede a

---

das, "las muchachas son culebras afuera, en el mundo, pero adentro, en la cueva, son muchachas" (Chapman: 1985, 144).

78 Entre los nahuas de las proximidades de Puebla, se cree que, en lugar de matarlo, las dueñas de los recursos sólo seducen a los hombres y los llevan a su mundo, "del cual no hay regreso" (Fagetti: 1996, 179). En última, instancia el resultado es el mismo pues, vivos o muertos, los seducidos terminan en el inframundo de la tierra y la lluvia.

79 En el caso del rapto como castigo, es común que esta clase de relatos termine por fundirse con el cuento español de "Juan del Oso" (véase Lugo y Martínez: 2005.)

grandes riquezas a cambio de ofrecer a las deidades acuático-telúricas hijos con cinco dedos. En otra narración de la misma zona se da cuenta de un niño que se encuentra a una serpiente en la milpa y decide llevarla a su casa y cuidar de ella. La serpiente se transforma en una hermosa mujer y cuando el niño cumple 18 años decide casarse con ella; acto seguido, la mujer-serpiente le regala un rancho lleno de vacas con la marca del Chaneque (Münch: 1994, 180). García de León (1968, 355) presenta un cuento, procedente de Pajapan, en el que un hombre no puede atrapar peces, se le aparece Achane, "la dueña del agua", y le dice: "—*Vete a tu casa pero no toques a tu mujer*. Con esa condición Achane le dio al hombre una canoa de pescados [...]. A los tres días regresó, tocó a su mujer y se le cerraron los caminos". En la Sierra Norte de Puebla se cuenta que un joven cazador se encuentra con una mujer-vaca-serpiente en medio del bosque, tiene relaciones sexuales con ella y la lleva a vivir con él y su mujer; se dice que con poner medio grano de maíz o fríjol en una olla, la mujer-vaca-serpiente producía una gran cantidad de alimento (Taggart: 1984, 131-132). Entre los nahuas de las inmediaciones de la ciudad de Puebla, se conoce el cuento de un joven que encuentra a una muchacha muy bella que lo alimenta, le da riqueza y le propone matrimonio. Le regala un elote y le dice que lo meta en un cofre; al día siguiente el cofre desparrama dinero (Fagetti: 1996, 181). Los popolucas, por su parte, cuentan la historia de una mujer que se va a vivir con el Hunchut y recibe de él gran cantidad de carne (Foster: 1945-51, 209). Los totonacos y los teenek creen que las serpientes mazacoates seducen a hombres y mujeres y que, a cambio de sus favores sexuales, les otorgan grandes fortunas (Ichon: 1969, 122; Edmonson *et al*.: 2001, 35-36). También existe un cuento lenca en el que el duende se enamora de una muchacha y a cambio de su amor le ofrece una alforja llena de plata (Chapman: 1985, 148).

Por lo tanto, podemos ver que a estas clases de relaciones entre hombres y deidades telúricas corresponden dos tipos de resultados diferentes. Quien se deja seducir o raptar por los espíritus de la tierra y la lluvia termina por enfermar, enloquecer o perder la vida. Quien, por sus cualidades especiales, logra atraer a las divinidades obtiene riqueza de distinto tipo; en este sentido, el poder sobrenatural recibido por los especialistas rituales no sería más que uno de los diversos dones por obtener. En el caso de la entrega de hijas o esposas a cambio de riqueza, se trata de un comercio o castigo en el que la mujer juega el papel de mercancía.

Ahora, si recordamos que las deidades de la tierra y la lluvia son seres de naturaleza fría que se alimentan de la carne y del calor vital de las personas que mueren, y que a través del acto sexual se producía una pérdida de vitalidad, tenemos que su carácter seductor no es más que uno de los medios mediante los

cuales los seres telúricos logran ampararse del calor que requieren.[80] De hecho, resulta notable que una de las diversas formas en que los antiguos nahuas decían "morir" era *ytechnaci in tlaltecuhtli*, "acostarse con la tierra" (Molina).[81] En este sentido, tanto quien muere como quien adquiere cierta riqueza mediante una alianza amorosa con la sobrenaturaleza estaría participando de un circuito de intercambio: sexo-vitalidad a cambio riquezas de diversa índole. La diferencia es que, como en el caso del hombre-*nahualli*, aquel que seduce a la sobrenaturaleza es un ser dotado de un *tonalli* especial —o más poderoso— que le permite sobrevivir al don. Es también en este sentido que podemos entender la necesidad de la abstinencia sexual en la función de hombre-*nahualli*, ya que estando inscrito en la circulación de *tonalli* con las deidades de la tierra y la lluvia, y habiendo consolidado su alianza por un contrato matrimonial, el contacto amoroso con mujeres humanas implicaría una especie de adulterio en el que, además, se da *tonalli* a alguien distinto de la persona con quien se tiene el pacto. En otras palabras, el sexo terrenal implica una pérdida, en términos calóricos, para la sobrenaturaleza telúrica.

Por otro lado, contamos con datos que parecen indicar que también en los casos que concluyen con la muerte del humano existe un comercio; la cuestión es que los hombres ordinarios no tienen el *tonalli* suficiente para soportarlo: entre los mixtecos se cree que la Tabayuku "ofrece a la víctima cosas maravillosas —todas las cosas que él quiera— y le pide a la víctima que le pague con un beso. Después de esto, la víctima regresa a su casa sumamente afectada y, salvo si es curada, morirá" (Romney y Romney: 1973, 74). Mientras que los mazahuas creen que, para Mériyehe, "el anzuelo puede ser su atractivo físico, pues les ofrece relaciones sexuales, aunque también puede atraer a los hombres ofreciéndoles riqueza" (Oemichen: 2002, 137).

La diferencia entre los especialistas rituales y los personajes de los relatos evocados es que, mientras los segundos establecen sus alianzas individualmente, los primeros lo hacen a título colectivo, ya que, como veremos adelante, la rique-

[80] De hecho, en el caso luiseño, se especifica que lo que pierde la mujer al contacto con la entidad sobrenatural es justamente uno de sus componentes anímicos: "Se cree que el macho saca a las mujeres de noche para llevarlas a su casa en el agua, no corporalmente sino el alma o espíritu de las mujeres, y ahí las trata como sus esposas [...]. Muchas veces, las mujeres que imaginan estar bajo la dominación de este espíritu acuático se enferman gravemente" (Stedman: 1908, 219).

[81] Esta clase de asociación simbólica parece haberse conservado entre los chortis, ya que, hoy en día, existe la creencia en dos deidades de la muerte, una masculina y otra femenina: "Él ocasiona la muerte a las mujeres y ella a los varones" (Wisdom: 1961, 449).

za y la desgracia son igualmente distribuidas entre los miembros del grupo por el hombre-*nahualli*.

Como lo señala Hamayon (1998, 25), "la alianza es en efecto uno de los modos convencionales de relación que los humanos se atribuyen, a título genérico, colectivo o individual, con las instancias sobrenaturales: es así, en posición de aliado, que se asume la mediación con tales instancias". El caso del matrimonio es particularmente interesante porque indica que las alianzas que los humanos imaginan forjar con la sobrenaturaleza son pensadas bajo el mismo modelo que las alianzas que se producen entre los distintos grupos humanos.

Núñez de la Vega (1988, 755) menciona una forma particularmente extraña de encuentro con la sobrenaturaleza, que antecede al proceso de aprendizaje con un *maestro nagualista* más experimentado:

> Usan, para aprender aqueste oficio, de poner al discípulo sobre un hormiguero de hormigas grandes y puesto encima llama una culebra pintada de negro, blanco y colorado, que llaman madre de las hormigas, la cual sale acompañada de ellas y de otras culebras chiquillas, y se le van metiendo por las coyunturas de las manos, comenzando por la izquierda y saliéndoles por las narices, oídos y coyunturas de la derecha; y la mayor, que es la culebra, dando saltos le entra y sale por la parte posterior [...] después, lo lleva al camino donde le sale al encuentro un feroz dragón a modo de serpiente echando fuego por la boca y ojos, y abriéndola se traga al tal discípulo y lo vuelve a echar por la parte posterior del cuerpo, y entonces dice su maestro que ya está enseñado.

Esta creencia subsiste aun entre los mayas de Belice:

> Uno de los mejores medios para aprender *brujería* consiste en visitar un hormiguero. Cada uno de ellos es gobernado por un dueño, que es inevitablemente un experto en *brujería* [...]. El *maestro* toca tres veces en la entrada del hormiguero y sale una serpiente. El *maestro* ya se ha desvestido y aguarda de pie completamente desnudo. La serpiente llega frente a él y, después de haberlo lamido por completo, comienza a engullirlo entero. Unos instantes más tarde, lo pasa por todo su cuerpo y lo expulsa con el excremento (Thompson: 1927, 109-110).

Si consideramos que la serpiente es un representante de las deidades de la tierra y la lluvia, esta extraña práctica tendría el sentido de ser penetrado por la sobrenaturaleza —en cierta forma poseído— para después entrar en ella, algo relati-

vamente semejante a lo que, hasta ahora, habíamos comentado. Al mismo tiempo, observamos que, tomando como modelo la función digestiva, se considera que, así como el cuerpo transforma al alimento en excremento, el ser devorado por una serpiente implicaría la metamorfosis del hombre ordinario en un hombre dotado de poder sobrenatual.

Por otro lado, podemos observar que, en parte, este proceso de elección se asemeja al modo en que supuestamente Tlaloc reclutaba a sus servidores ya que, al igual que los *tlaloque*, era a través de enfermedades y los golpes de rayo que se manifestaba la designación divina. Según veremos más adelante, los *nanahualtin* son igualmente pensados como capaces de provocar la enfermedad, la lluvia y los rayos. Todo esto sin mencionar que, en algunos casos que ya hemos descrito, el hombre-*nahualli* y los espíritus acuático-telúricos son designados mediante los mismos términos, es común que los *nanahualtin* se presenten como semejantes a las deidades de la tierra y la lluvia.

En el centro de México, Martín Ocelotl se decía "hermano de las nubes" (*Procesos de indios*: 1912, 21, 25, 31). En Oaxaca, Sebastián del Río, según hemos dicho, indicó que "se vuelve rayo una vez en tiempo de aguas" (AGI, *México*, 882, exp. 16, f. 148v, 554r en Zilber: 1964). En Chiapas, durante siglo XVIII, una mujer mencionada como *nagual* declaró que "Dios le había dado la virtud de ser rayo" (AGI, *Guatemala*: 295, exp. 7, f. 137v-142v en Viqueira: 1997, 132). Mientras que, en lo tocante a los mayas guatemaltecos, Margil (1988, 259) menciona que, cuando los brujos "viajaban" a los "paraísos fingidos", "cometían mil pecados con aquellas mujeres que les representaba el Demonio, y tenían sus banquetes y festines". Es posible que los "falsos paraísos" no sean más que una versión local del Tlalocan, que el demonio fuera Tlaloc y "aquellas mujeres", espíritus acuático-telúricos de naturaleza seductora, semejantes a las chanecas de la actualidad.

Esta equivalencia simbólica entre hombre-*nahualli* y sobrenaturaleza terrestre-pluvial parece haberse conservado entre los pueblos indígenas contemporáneos. Para los huaves, los "monteoc, 'los rayos' son *naguales* que tienen poder y que trabajan junto con el viento del sur para producir la lluvia [...]. Viven en Cerro Bernal, punto geográfico hacia el cual se dirigen las peticiones colectivas de la lluvia" (García y Oseguera: 2001, 209). Entre los tzotziles de Chiapas y los nahuas de Guerrero, la forma de bolas de fuego se encuentra asociada tanto con los muertos y las deidades de la tierra y la lluvia como con las más poderosas coesencias de los hombres-*nahualli* que velan por el bienestar del pueblo (Guiteras Holmes: 1965, 236; Goloubinoff: 1994, 601). Los *curanderos* tzeltales, poseedores de entidades compañeras, demuestran su poder benéfico al traer la lluvia en la cueva de los ancestros (Nash: 1970, 142). Entre los tepehuas, la pala-

bra *hapapa'ná*, "adivino", "deriva de *papa*: trueno [...] se comunica con las deidades tanto en las ceremonias públicas mantenidas en el *lacachinchin* como en las familiares" (Williams García: 1963, 173). Entre los mixes, el especialista ritual tiene un rol equivalente al de los *tlaloque*: "cada pueblo tiene su propio '*Ene* ["trueno", espíritu de la tierra y la lluvia que también puede ser coesencia de una persona] que lo protege. Cuando el 'Ene de otro poblado viene a hacer daño, es combatido por el '*Ene* local" (Lipp: 1991, 28). Todo esto sin mencionar que, como ya hemos dicho, la entidad anímica recibida por el ritualista quiché durante su iniciación se denomina justamente "rayo" (Tedlock: 1982,53-54).

La diferencia entre ambas clases es obvia: el *tlaloque* debe morir para adquirir dicha condición, en tanto que el hombre-*nahualli* sobrevive a su elección. Morir es "acostarse con la tierra" y quien muere por elección de las deidades de la tierra y la lluvia adquiere sus mismas cualidades, de manera tal que, manteniendo relaciones amorosas con la sobrenaturaleza telúrica, el hombre-*nahualli* podría ser considerado como una suerte de *tlaloque* viviente, alguien que, en virtud de su alianza, participa de la naturaleza de ambos mundos y, como en la metáfora del matrimonio, sirve de puente entre los dos.

El aprendizaje del oficio

A pesar de que, en la mayoría de los casos, las fuentes antiguas no mencionan que los *nanahualtin* hayan tenido que aprender su oficio de un colega más experimentado, contamos con algunos datos que parecen sugerir lo contrario. En primer lugar, tenemos que, de acuerdo con Durán (1967, II, 37), fue Malinalxochitl quien enseñó a Copil "las malas artes y las brujerías", mientras que en un documento del *Archivo General de Indias* (AGI, *Guatemala*: 294, exp. 23, f. 807v-810v, en Viqueira: 1997, 131) se dice que, según la declaración de un muchacho de doce años, "estando en dicho pueblo [de Cancuc], Pedro Hernández Joté, natural de Ocosingo, le enseñó a transformarse en ratón, dándole por *nagual* otro animal de la misma especie". En la mísma época, una tal Sebastiana González declaró a las autoridades chiapanecas

> que sabía disponer un torbellino por virtud de que sus mayores se la comunicaron y que su padre y madre [...] le decían que era mapache [...] y que le aseguraban que algunas veces la veían convertida en él [...]. Dios le había dado la virtud de ser rayo y que una vez había tomado la figura de un animal que llaman mapache [...] para comerse el maíz de una milpa y hacer daño en ella (AGI, *Guatemala*: 295, exp. 7, f. 137v-142v, *ibidem*, 132).

Este último pasaje parece particularmente revelador ya que su relator pone en evidencia que, en un mismo momento y región, pueden no sólo conjuntarse sino también complementarse las dos vías de adquisición de la condición de hombre-*nahualli*: la elección divina y el aprendizaje con un maestro humano.

Hoy en día, entre los nahuas de diversas regiones, los mayas de Yucatán, los chatinos, los pames y los ixiles, un especialista ritual puede igualmente adquirir su oficio a través de las enseñanzas recibidas de un colega más experimentado. Lo interesante es que, en todos los casos conocidos, el aprendizaje es mencionado como complementario a la elección divina.

Los hombres-rayo de Veracruz nacen con su poder sobrenatural pero deben prepararse al lado de un maestro durante doce años y en el momento del sueño reciben las instrucciones del Chaneque. En Morelos se supone que alguien que ha sido golpeado por un rayo puede obtener las enseñanzas directamente de un granicero en lugar de esperar el sueño iniciático.[82] En Tlaxcala, un viejo meteorólogo debe esperar a recibir la opinión de Cuatlapanga antes de aceptar o rechazar a un novicio.[83] En la región de Cuetzalan, un *nahualli* puede adquirir su poder sobrenatural a través del aprendizaje, siempre y cuando después se someta al diablo. Del mismo modo, el *h-men* yucateco necesita recibir las enseñanzas de otra persona versada en ese conocimiento y esperar que los *yuntz'ilob* le envíen un *balam* que le entregue los cristales que, en adelante, usará para adivinar. Aun cuando, para los chatinos, el oficio de *brujo* pueda ser hereditario, siempre es necesario que un Cucha'â —que en adelante será su compadre— los instruya en la materia. Los *rez̨anderos* ixiles reciben sus rezos durante el sueño pero son iniciados por un amigo de la familia (Münch: 1994, 170, 175; Nutini y Forbes: 1987, 328; Barrios: 1949-57, 65; Maya: 1997, 261; Signorini y Lupo: 1989, 105; Villa Rojas: 1978, 220; Bartolomé y Barabas: 1982, 136; Albertani: 1995, 5).[84]

La complementariedad del aprendizaje y la elección divina es por demás explícita en los siguientes testimonios, el primero de los cuales fue recogido en la Sierra Norte de Puebla y el segundo entre los pames:

[82] También se supone que hay quienes se limitan a adquirir su conocimiento de otros especialistas rituales; la cuestión es que tales individuos son vistos como menos poderosos.

[83] Esta deidad está probablemente ligada a un dios, llamado Cuatlapanqui, que figura entre las divinidades que participaron en la primera preparación del pulque (CF: X, 193). Esta clase de divinidades tiende a confundirse con las deidades de la tierra y la lluvia.

[84] También en Milpa Alta encontramos la posibilidad del aprendizaje del oficio de *nahualli*; sólo que en este caso no se explican los mecanismos (Madsen: 1960, 199).

> [Para ser especialista se requieren] facultades o dones de nacimiento para alcanzar el aprendizaje y ejercer dicha actividad; las enseñanzas de ya expertos en tales oficios y sobre todo, las experiencias que ocurren en un estado especial de la conciencia [...]. Siendo la combinación de todos estos factores, los que en general se aplican durante el ejercicio de cada una de las especialidades (Rodríguez González: 2002, 30-31).

> En general, el 'don' de los hechiceros (como el de los *curanderos*, *brujos* y *nahuales*) es de nacimiento. Se considera que nacer un día martes, día 'malo', favorece el advenimiento de un ser maléfico; pero hay casos en que el hechicero se forma cuando es de edad avanzada [...]. También el hechicero puede adquirir su 'don' a través del sueño, en el curso del cual se manifiesta el demonio y los espíritus maléficos. Cuando una persona ya no puede aliviarse de una enfermedad, después de haber acudido al hechicero-curandero, le queda una última solución: hacerse ella misma hechicero [...]. El alumno tiene diferentes sueños en los cuales se le revelan las prácticas y los secretos de la hechicería [...]. Sin embargo, en general, la profesión de hechicero se transmite a los miembros de la misma familia: padre, hermano, hijo, nieto, etcétera. En general, el más anciano de la familia es reconocido como 'jefe' o hechicero grande y él manda a los demás (Chemin Bässler: 1984, 203-204).

En síntesis, podemos observar un complejo proceso de iniciación que comienza con la manifestación de una cierta predisposición al oficio. Es, probablemente, a través de la herencia —o "algo que llevan en la sangre"— que un individuo puede estar destinado a ser *nahualli* aun antes de nacer; en tales casos, se supone que el sujeto demuestra su cualidad excepcional apareciendo y desapareciendo cuatro veces del vientre materno. Aquellos que nacían en fechas influenciadas por los dioses Quetzalcoatl, Tezcatlipoca, Huitzilopochtli, Mayahuel, Itztlacoliuhqui o las *Cihuateteo* (tal vez, entre otros) y quienes mostraban alguna marca de nacimiento —principalmente en la cabeza— estarían igualmente inclinados a la condición de hombre-*nahualli*. En la actualidad, como en el pasado, ser *nahuallli* está ligado a la posesión de una entidad anímica —de preferencia un *tonalli* o ánima calórica— particularmente fuerte o de una naturaleza especial. Sin embargo, es muy posible que todos estos signos no sean más que evidencias de la posesión de un potencial sobrenatural que no necesariamente sería encausado hacia la especialización ritual.

Los textos antiguos nos dicen que durante la adolescencia se manifestaba el arte del futuro hombre-*nahualli*; una etapa de la vida que coincide con el momento a partir del cual los especialistas rituales modernos pueden recibir el llamado de las deidades de la tierra y la lluvia. Esto último, se supone, tiene lugar durante un sueño que, aunque puede ser autoinducido a través del consumo de alucinógenos, suele presentarse después de sufrir una larga enfermedad, el golpe de un rayo u otra clase de desgracia personal. En tales ocasiones se dice que los espíritus acuático-telúricos avisan al candidato de su elección y le advierten que, de no aceptar fungir como su intermediario, morirá. A partir de este momento se produciría una especie de pacto o alianza —a veces consolidado a través de un contrato matrimonial— entre el hombre-*nahualli* y la sobrenaturaleza. En virtud de dicha asociación, el especialista ritual será considerado como perteneciente a ambos mundos y, por consiguiente, poseedor de atributos propios de los habitantes de Tlalocan.

Las fuentes antiguas no tocan más que de manera muy vaga el tema del aprendizaje del oficio de *nahualli* con maestros humanos. No obstante, contamos con algunos textos contemporáneos y coloniales que hablan de un cierto periodo de estudio previo al pleno ejercicio del cargo. Es interesante que, en la mayoría de los casos, la enseñanza es mencionada como supeditada a la elección divina, lo cual pareciera indicar que, aunque seguramente ésta era indispensable para la correcta ejecución del oficio, el aprendizaje era poco valorado; en otras palabras, el hombre-*nahualli* es imaginado más como un inspirado que como poseedor de conocimientos secretos.

HOMBRE-*NAHUALLI*: DEFINICIONES Y FUNCIONES

Cuando estudiamos las fuentes antiguas, podemos darnos cuenta de que, aun si la utilización del término *nahualli* es relativamente frecuente, pocos textos lo definen de manera explícita. Se trata muchas veces de menciones aisladas que figuran en contextos semánticos muy diversos. Por el contrario, cuando abordamos el nahualismo contemporáneo, podemos observar, en primer lugar, que no existe un consenso general sobre los roles que juega este personaje: no parece haber consenso entre las diferentes regiones culturales, no lo tenemos dentro de una misma zona y, en ocasiones, tampoco en el interior de la misma comunidad.

Un segundo problema por afrontar es que, si se considera que desde principios de la época colonial y hasta nuestros días los cronistas e investigadores han reemplazado muchas veces los términos indígenas por vocablos genéricos —como *brujo*, *mago*, *curandero* o *chamán*—, en ocasiones el reconocimiento de los *nana-*

hualtin se torna francamente imposible. Al mismo tiempo, el hecho de que desde la época colonial el *nahualli* haya sido definido de manera simplista como "aquel que se transforma" ha propiciado que diversos investigadores modernos usen el vocablo *nagual* para designar a toda clase de personajes metamórficos; esto se hace sin tomar en consideración las distinciones hechas por los propios indígenas. De suerte que, a veces, el hecho de que se hable de *naguales* no nos garantiza que se trate realmente de ellos.

Sin embargo, resulta que los roles jugados por el *nahualli* contemporáneo tienden a concordar con lo descrito por las fuentes antiguas. Muchas veces los personajes que realizan determinadas funciones propenden a constituirse como tipos de hombres-*nahualli*. En tanto que, en la actualidad, las zonas en donde los *nanahualtin* no tienen un determinado papel tienden a presentar personajes que, portando otro título, suelen realizar la misma clase de acciones. Para ser más claro, cuando el *nahualli* no tiene una función determinada existe otro personaje que cubre el papel que éste habría jugado, de tal manera que podríamos establecer equivalencias entre los personajes de distintas regiones.

Al tomar todo esto en cuenta, comenzamos por analizar las descripciones que presentan los textos antiguos y las compararemos con los datos etnográficos contemporáneos, a fin de establecer una primera definición del *nahualli*. Abordamos las actividades de los *nanahualtin*, en contraste con las de otras clases de especialistas rituales, tanto para establecer patrones comunes como para tratar de reconocer su unidad y especificidad funcional. En las siguientes secciones prestamos especial atención a los *nanahualtin* nahuas porque de dicha lengua proviene el vocablo en cuestión; es en estos casos que podremos tener una identificación más certera de los hombres-*nahualli*.

De acuerdo con la categorización de los informantes de Sahagún comenzaremos por distinguir entre el *buen nahualli* y el *mal nahualli* y procuraremos establecer, al mismo tiempo, el modo en que un individuo podía transitar de una a otra clase.

EL *BUEN NAHUALLI* Y SU FUNCIÓN SOCIAL

Aun cuando sus descripciones parecen muchas veces fantásticas, sabemos que los *nanahualtin* existieron realmente, ya que algunos de ellos fueron juzgados por la Inquisición. El problema es que hasta hoy seguimos ignorando cuál era el rol que desempeñaban en el interior de las sociedades mesoamericanas —y en particular, de la cultura mexica— de principios del siglo XVI. Los informantes de Sahagún distinguen claramente entre el *buen* y el *mal nahualli*. Mas, si tratáramos de defi-

nir, en primer sitio, el rol del *nahualli* a partir de su carácter nocivo, nos sería prácticamente imposible diferenciar los elementos introducidos por los europeos que, como veremos más tarde, se desprenden del imaginario de la *bruja*, de aquellos cuyo carácter es netamente prehispánico. Así pues, la intención principal de esta sección será definir cuáles eran las diferentes funciones que desempeñaba el *buen nahualli* en el interior de la sociedad azteca en vísperas de la conquista.[85]

La única definición en náhuatl antiguo que conocemos aparece en el libro X del *Códice florentino* (1950, X, 31). Aun si no se trata de una basta descripción, ella nos proporciona una serie de elementos clave para comprender la función social del *buen nahualli*. De acuerdo con este texto: "El *nahualli* es un *tlamatini* [sabio], un *nonotzale* [consejero] alguien en quien se puede confiar; es serio, respetado, no es sujeto de burla, no se le sobrepasa. El *buen nahualli* es un guardián, él es quien guarda algo, es discreto, astuto, devoto, útil, no hace nunca daño a los otros."[86]

Mediante un análisis más detallado podemos darnos cuenta de que este texto no sólo hace referencia a las actitudes del *buen nahualli* sino también a roles específicos. Uno de ellos es el que evoca el término *tlamatini*.

Nahualli tlamatini

Aun si es correcto traducir *tlamatini* por "sabio", otras fuentes antiguas sugieren que dicho vocablo se usó para denotar algo más que la posesión de sabiduría en general. El *Manuscrito* 362 de la *BNF* (2001, 185) dice que con este término se designaba a los "adivinos o agüeros", Molina define *tlamati* como "embaucar a otro, el hechicero" y Carochi (en Wimmer: 2003) señala que el *tlamatini* es un "médico o hábil oficial". Por su parte, el *Códice florentino* (X, 29) lo define como sigue:

> El *tlamatini* es ejemplar. Posee textos, posee libros. Él es la tradición, el camino, quién dirige a la gente, un compañero, un emblema de responsabilidad, un guía. El *buen tlamatini* es un médico [*ticitl*], una persona en quien se puede confiar, un consejero, un instructor, un depositario de la credibilidad, un depositario de la fe [...]. Él ilumina el mundo para la gente; conoce el Mictlan. El mal *tlamatini* es un médico estúpido, idiota, decrépito [pretendiendo ser]

85 Una versión preliminar de este trabajo fue publicada en la *Revista Española de Antropología Americana* (Martínez González: 2006b).

86 *In naoalli tlamatini, nonotzale, piyale, hacemelle ixtilliimacaxtli haquequelli, axictli, aixcoliztli. In qualli naoalli: tlapiani tlaiollotl, tlapixqui: itzqui itztipia tlapaleuia, aiac quen quichoa.*

> una persona creíble, un consejero [un hombre] cauteloso [...]. Es un *nahualli*, un vidente [*tlapouhqui*], un médico, alguien que retira [del cuerpo] objetos intrusos. Es adivino, engañador, confunde a la gente, la daña, conduce a las personas al mal, mata; destruye a las personas, devasta las tierras, destruye las cosas a escondidas.[87]

El *tlamatini* es mencionado como *ticitl* "médico" (*CF*: X, 30), una característica tomada erróneamente como metáfora por Sahagún (1988: x, 597), mas ampliamente difundida entre los *tlamatinime* contemporáneos. Por ejemplo, Román Martínez (2003, comunicación personal) señala que "los *tlamatines* son los que curan las enfermedades o hacen limpias, todo eso. Allá les dicen *tlamatqueh*. Es porque conoce, porque puede curar enfermedades".[88] De hecho, los nahuas no son el único grupo étnico en el que los terapeutas pueden ser designados como "el que sabe", sino que tal apelación parece estar presente en otras regiones de Mesoamérica. Tal es el caso del *watowinaq*, "el que sabe cosas", de los jacaltecos (La Farge y Byers: 1931, 30), el *neandüy*, "aquel que sabe", de los huaves (Cheney: 1979, 67), el *wihyaha*, "sabio", y el *išthkha*, "el que sabe", de los mixes (Lipp: 1991, 148), el *shineski*, "el señor que sabe", y el *ço^{4}ta^{4}ci^{4}ne^{4}*, "el que sabe", de los mazatecos (Incháustegui: 2000, 140; Benítez: 1970, 235) y el *bâdi*, "hombre que sabe", de los otomíes (Dow: 1986, 49; Galinier: 1990, 156). De hecho, es posible que sea siguiendo este mismo orden de ideas que Núñez de la Vega (1983), en su IX Carta Pastoral, señaló sobre los maestros nagualistas: "a tan infernales maestros llaman los indios sabios de los pueblos".

> El *tlamatike* [contemporáneo], que se distingue de otros especialistas por su sabiduría, se dice que tiene el don de 'saber', por lo que es nombrado tam-

[87] De hecho, el término usado en náhuatl es *tlanaoalpoloa*, traducido por Anderson y Dibble como *destroys by sorcery*, lo cual deriva de que tales autores interpretan al *nahualli* como "*sorcerer*". El prefijo *tla-*, de acuerdo con Sullivan (1998, 56-57) se refiere a las cosas, en tanto que la raíz *-poloa* tiene los sentidos de "destruir", "retirar" y "eliminar". De suerte que el compuesto formado por *tla-* y *-poloa* expresaría "destruir" por intermedio del radical que se ubica entre ellos. Así, esta palabra podría significar "destruir las cosas por medio del *nahualli*" o "destruir las cosas a escondidas", considerando que tanto *nahualli* como *nahualtia* y sus otros derivados se asocian a las nociones de "oculto", "secreto", etcétera. Evidentemente, el hecho de que en un lugar se llame *nahualli* al *mal tlamatini* y en el otro *tlamatini* al *buen nahualli* no es más que un ejemplo de la confusión y el desorden que implicó la intrusión de conceptos cristianos en el pensamiento de los informantes de Sahagún.

[88] Véanse también los textos de Horcasitas (1966, 256-257), Sandstrom (1991, 233), Montoya Briones (1964, 154), Hernández Cuéllar (1982, 40) y Lupo (1995, 63).

> bién como adivino, con el conocimiento y facultades especiales enfocadas a alejar o deshacer los daños ocasionados por otros especialistas, practicar curaciones y dirigir [los] rituales comunitarios que marca la tradición (Rodríguez González: 2002, 32).

No obstante, cabe señalar que la curación no es la única actividad de los *tlamatinime* contemporáneos. En la Huasteca, son los "sabios" quienes se encargan de llevar ofrendas a los espíritus de las montañas y a las encrucijadas para evitar que dañen a las mujeres encinta o a los recién nacidos (Hernández Cuéllar: 1982, 52, 62, 75-77, 85), quienes propician la fertilidad en nombre de cada familia durante la fiesta de la Virgen de Guadalupe (Provost: 1989, 343) y quienes, en compañía del *huehuetlacatl*, "hombre viejo", se encargan de organizar la fiesta de una divinidad denominada Tlacatecolotl, "búho-hombre" (Báez-Jorge y Gómez: 2001, 424-425). Para los nahuas del centro de Veracruz y de la montaña de Guerrero, el *tlamatini* es quien se encarga de propiciar la lluvia y controlar los fenómenos atmosféricos (Noriega Orozco: 1997, 527; Neff: 1996, 81). Por último, entre los nahuas de la Sierra de Puebla los *tlamatinime* parecen tener cierta función protectora ya que en aquella zona se supone que éstos son individuos que tienen por entidad compañera al rayo y que, gracias a él, se encargan de luchar contra los *tlamatinime* de otros pueblos para proteger su propio poblado (Taggart: 1984, 73; Pérez Téllez: 2002, 69).

Al mismo tiempo, podemos observar que el carácter de consejero y guardián que el *Códice florentino* atribuye al *buen nahualli* corresponde a su función de *tlamatini*, ya que dar consejos parece ser una actividad propia de este último. Dicha función está probablemente ligada al hecho de que el *tlamatini* fungiera como intermediario durante la confesión del pecador ante Tlazolteotl (*CF*: I, 24).

Al igual que el *tlamatini*, el *nahualli* estaba dotado de una función terapéutica.[89] Dicha actividad es claramente descrita en diversos procesos inquisitorios

[89] Según el *Códice florentino* (X, 30, 53), el mal *ticitl* y la mala *ticitl* eran *nanahualtin*: "El mal *ticitl* es un fraude, alguien que trabaja con medio-corazón, alguien que mata con sus medicamentos, alguien que administra sobredosis, alguien que hace crecer [la enfermedad…]. Embruja [*suchioa*], es un *nahualli*, un vidente [un *tlapouhqui*] que adivina la fortuna [... La mala *ticitl* es] aquella que hace el mal, [es] *nahualli*, poseedora de *nahualli* […] sopla a la gente, retira objetos [del cuerpo], adivina la suerte de las personas en el agua, lee la fortuna a través de cuerdas, adivina con granos de elote". En estos pasajes, son las prácticas "fraudulentas" o no empíricas las que aparecen como maléficas y asociadas al *nahualli*. El sentido de farsante del *nahualli* surge igualmente en la descripción del *mal tlamatini*; este personaje es igualmente asociado a la videncia y a ciertas prácticas curativas que, en la época de Sahagún, eran consideradas como supersticiones. Sin embargo, cabe aclarar que esta

de principios de la época colonial. Los *Procesos de indios* (1912, 19) mencionan que el *nahualli* Martín Ocelotl daba medicamentos a los enfermos, mientras que Serna (1953, 81) y los procesos de María Castro y Manuela Riberos (AGN, *Inquisición*: 1675. v. 668.7, 9; 1733. v. 848.1, 15v-16r) hacen referencia a la existencia de terapeutas capaces de transformarse en perros.[9] Todo ello sin mencionar que, en la mayoría de los conjuros curativos compilados por Ruiz de Alarcón (1984), el oficiante se hace llamar Nahualtecuhtli, "señor *nahual* o de los *naguales*". Núñez de la Vega (1988, 756) declara sobre los pueblos chiapanecos:

> Al médico supersticioso o curandero llaman en los pueblos de algunas provincias *poxtauanegs* […] todo lo que entre los indios significa curar, con este nombre *pox*, se entiende también hechizar, y los nombres todos derivados de *pox* aluden al *nagual*, que llaman *poxlon* en algunas provincias […]. El cual es entre los indios muy temido. […Aparece] como bola de fuego, anda por el aire en figura de estrella con cauda a modo de cometa.

Todo esto sin mencionar el ya citado caso de Joseph de Ovando que usaba a su coesencia para desamarrar a los *nanahualtin* de los enfermos (AHDCH: 1685, f. 22v).

La descripción del *tlamatini* nos aporta una primera imagen de lo que fue el *nahualli* durante la época prehispánica: un especialista ritual dotado de funciones protectoras, curativas, adivinatorias y de control de fenómenos meteorológicos. Al igual que el *tlamatini*, el *nahualli* tenía algunas actividades ofrendatorio-sacrificiales, fungía como consejero y, como se verá en las páginas siguientes, estaba igualmente encargado de la adivinación y de la manipulación de los fenó-

---

división entre el buen terapeuta —que se limita a los procedimientos empíricos— y el mal terapeuta —homologado al *nahualli* y caracterizado por las prácticas simbólicas— es muy probablemente producto de la influencia que el cristianismo escolástico tuvo sobre la concepción que los informantes de Sahagún tenían del *nahualli*, ya que encontramos esta misma distinción en un texto español de demonología fechado en 1529: "No están reprobadas las empericas o experiencias naturales de los médicos […]. Otras cosas que hacen con mezcla de palabras y ceremonias ni cosas naturales, no son empericas, antes son supersticiones aunque se encuentren escritas en los dotores y libros de medicina" (Castañega: 1994, 36).

9 Uno de los testigos en el proceso inquisitorial contra Manuela Riberos (AGN, *Inquisición*: 1733, 848.1, 15v-16r) afirma que mientras estaba presente durante un ritual preguntó "qué hacían esos perros sobre el altar, que los echaran, Y le respondió el dicho Roque que no porque eran también curanderos". Serna (*op. cit.*), por su parte, nos habla de un personaje que "era curandero mas se convertía en perro".

menos atmosféricos (véase tabla 13). De hecho, es posible que sea a causa de la diabolización de la figura del *nahualli,* por parte de los españoles, que los nahuas contemporáneos prefieren usar términos como *tlamatini* o *tepahtiani* para designar a especialistas rituales que antes hubieran sido llamados *nahualli*.

El *nahualli*, su función protectora y la "secta revolucionaria"

Brasseur de Boubourg (1859, IV, 824-825), Brinton (1894, 12) y Correa (1955, 83) imaginaban a los *nagualistas* de la época colonial como organizados en una amplia secta que abarcaba a toda la Nueva España y Centroamérica, y que se dedicaba a "combatir el sistema religioso importado que les había sido impuesto por la fuerza", "mermar la dominación española y reestablecer, con los altares de la antigua religión, el gobierno de los príncipes naturales".

De hecho, contamos con una gran cantidad de testimonios que subraya el importante rol que jugaron los *nanahualtin* y otros especialistas en las rebeliones indígenas.

Un testigo oaxaqueño afirmó que

> un viejo que es *papa* del demonio y adivino, y que habla con el demonio […] les dice que no crean las cosas de Dios ni la doctrina sino que *siwanal diubo*, porque los cristianos presto se han de acabar y se irán a Castilla, y que han de tornar a recibir al diablo, que no le enojen porque les matará y no lloverá (*Procesos por idolatría al cacique de Yanhuitlan*: 1999, 123).

En la Cuenca de México, Martín Ocelotl "andaba predicando por los pueblos cosas contra nuestra Santa Fe […]. El dicho Martín perturbaba mucho a los indios [para que] no viniesen a nuestra fe católica" (*Procesos de indios*: 1912, 29). Mientras que Andrés Mixcoatl, además de haber mandado a hacer flechas para pelear contra los españoles, argumentaba que "todo lo que los frailes decían, que es mentira y falsedad" (*ibidem*, 62).

De modo semejante, en los expedientes concernientes a la rebelión de Cancuc de 1712 se menciona que los *vicarios* indígenas pidieron en sus sermones "que todos los que fuesen brujos y hechiceros se saliesen a usar de su arte para matar [a] los españoles que para eso les había dado Dios aquella habilidad". Según la declaración de una de las sublevadas, ella y otras "brujas" fueron llamadas para que "movieran tempestades de rayos, los montes y los cerros [contra] su Señoría y soldados que había en Cancuc hasta consumirlos ya que por las armas no los

podían vencer". En los procesos de la época se afirma, igualmente, que se escogía por capitanes a los hechiceros y poseedores de *nanahualtin* poderosos (Viqueira: 1997, 130-132). La participación de los hombres-*nahualli* en tal rebelión es también comentada por Ximénez (1929, III, 271, 307, 312):

> A todos los pueblos solicitaban los mayores brujos para su defensa [...]. Se supo ser cierto el avance que nos habían dado aquella noche y que unas brujas salieron a destruir nuestro... y matarlos a todos con sus brujerías, y volvieron diciendo que ya todos quedaban muertos [...]. Para hacer resistencia a los españoles, criaron muchos capitanes y hicieron lanzas y armaron nuevos escuadrones de brujos y *nagualistas*.

Un levantamiento indígena, parecido al de Cancuc, tuvo lugar en 1716 en la Montaña de Durango. Según las fuentes,

> los principales motores y autores del alzamiento, que fueron diabólicos hechiceros [...]. Había un indio viejo en esta nación, grande hechicero y de muy familiar trato con el demonio y aunque se había bautizado [...] este apostató de la fe y trayendo consigo un ídolo, por medio del cual se entendía con el demonio y era como su oráculo, entró en el pueblo de Santiago y en otros llamados del Tunal y Tenerapa, vecinos de Guadiana, introduciendo pláticas perversas contra nuestra santa fe, y con su intento dañado de ir disponiendo de la gente, para que desamparasen y se revelasen contra Dios y contra el rey [...]. No parando en sus embustes y mentirosas promesas el engañador, les aseguraba que acabarían con los españoles que estaban en su comarca, y después él, como Dios, con su ídolo, impediría el paso y navegación de nuevos españoles a estas tierras, causando tempestades en el mar y hundiendo sus navíos [...]. Apareció a los xiximes el indio, que era viejo, en forma juvenil y de mozo con un arco y dos flechas en la mano y con un ídolo de piedra de media vara de alto que hablaba en todas las lenguas y el viejo interpretaba lo que la piedra les decía (Pérez de Rivas: 1944, 491-493).

Se dice, igualmente, que durante la rebelión yucateca de 1761, Canek, su dirigente, se presentaba como *brujo*: "Dándose cuenta del efecto que había producido su discurso, para ganarse más a sus oyentes, les hizo creer que era brujo y que podía obrar milagros [...Canek declaró] —*Entre muchos a quienes he enseñado el arte de brujería, tengo quince muy peritos que entrarán con su arte en la fortaleza*" (Ríos *et al*.: 1976, 174-175).

Aun en la actualidad, los indígenas continúan atribuyendo características de *nahualli* a los caudillos revolucionarios. En la Sierra Norte de Puebla, el general Juan Francisco Lucas "es concebido por sectores importantes de la población indígena serrana como un ser sobrenatural, susceptible de transformarse en tigre, de volar y luchar en batallas rituales [yo más bien diría míticas] donde derrota a sus enemigos". En uno de los relatos locales, el héroe dijo a un amigo: "yo te puedo convertir de un animal que hay en la tierra, porque yo soy *nahual* [...Cuando eres *nahualli*] puedes ir al cielo solicitando que cuando te mueras puedas resucitar [...] y fue realizado, los ángeles aceptaron para que resucitara del fin del mundo" (Masferrer: 1986, 537, 541). Los tzeltales de Cancuc consideran que los vientos, la clase más poderosa de coesencias, "son los *labs* que tuvieron ciertos héroes populares de la región, como Juan Ortego(a), personajes ordinarios como Llul y Majtan, guerrilleros como Lucio Cabañas o el subcomandante Marcos" (Figuerola: 2003, comunicación personal). Por último, tenemos que en San Pedro Chenalhó se dice que los Totilme'il (autoridades locales que fungen como *nanahualtin*) encabezaron la Guerra de Castas (1868-1869) y que murieron en ella (Guiteras Holmes: 1965, 258).

Sin embargo, no nos fue posible encontrar indicio alguno de la supuesta secta revolucionaria.

Si la participación de los *nanahualtin* en los levantamientos indígenas hubiera estado coordinada, si hubieran formado parte de una secta revolucionaria, las insurrecciones de Cancuc, Yucatán y Tepehuanes no hubieran sido casos aislados; se habría desatado una reacción en cadena que habría sobrepasado los límites regionales y se habría difundido por toda Mesoamérica. De hecho, la participación de especialistas rituales en movimientos revolucionarios no tiene nada de específicamente mesoamericano ya que, como sabemos, las guerras de Independencia (1810-1821) y de cristeros (1927-1930) fueron en gran medida encabezadas por líderes religiosos.

Al mismo tiempo, también hemos podido notar la participación *nanahualtin* en la defensa de los estados indígenas contra los conquistadores. El *Códice florentino* (XII, 22) relata que, cuando llegaron las tropas de Cortés a la costa de Veracruz, "Motecuhzoma envió *nanahualtin* y *tlaciuhque* para que pudieran ver qué tipo [de hombres] eran, y, tal vez, pudieran hechizarlos [*quintlacatecolouiz̨que*] y embrujarlos [*quintlachihuiz̨que*]".[91] Años después, durante la conquista del Quiché, volvemos a encontrar a los *nahuales* actuando contra los españoles:

[91] "Por mando y acuerdo de Motecuhzoma despacharon gentes muy secretamente a Cempoalla para que trajesen verdadera relación de lo que había [...] por sus hechiceros, encantadores y adivinos sabían que era gente nueva y no dioses, sino hombres, aunque sus hechizos y encantamientos no los

> Contábanse por *xiquipiles* [cada *xiquipil* son ocho mil] los guerreros que venían de socorro, de más de cien pueblos numerosos, que a su obediencia tenía el Quiché, sin necesitar de la alianza del Kachikel y Zutujil, por ser todos enemigos declarados; engrosando más y más su diabólica furia con las armas que les [ad] ministraba el demonio, con la compulsión de elementos y mixtos, espantosa aparición de sus *naguales*, prestigiosas metamorfosis y transformaciones en fieras, a furias infernales, con raras estratagemas y guerreros arbitrios [...]. El último socorro en el mayor y más peligroso aprieto que dieron a los españoles los indios, a pujanza de muchos millares, y *xiquipiles* de obstinados guerreros aplicando el demonio sus fuerzas, y los indios sus diabólicos ardides nigrománticos, *naguales* y transformaciones, superiores fuerzas a las humanas (Vázquez: 1937-40, I, 17, 25).

En tanto, los títulos *de Ajpop* (1963, 33) y *de Oṭzoya* (1957, 87-89), entre otros, narran la forma en que Tecum y otros *naguales* se transformaron en águilas, leones y relámpagos para combatir a las fuerzas españolas encabezadas por Pedro de Alvarado:

> Tres veces voló Dn. Tecum al cielo en figura de pájaro muy galán con tres coronas: una de oro guarnecida de esmeraldas, otra de oro sólo y otra de lúcidas piedras. Y en las tres voladas que dio, en la primera no hizo nada, en la segunda derribó y arrancó la cabeza al caballo del dicho Pedro Alvarado, juzgando haberlo matado, en la tercera, rabioso, se estacó y murió en la lanza [del conquistador].

De hecho, también contamos con datos que indican que, ya durante la época prehispánica, los hombres-*nahualli* solían participar en los conflictos armados y en las rencillas políticas entre los estados.

Ixtlilxochitl (1892, II, 325) presenta un relato en el que Motecuhzoma y Nezahualpilli se enfrentan a través de sus *hechiceros*: "Motecuhzoma, porque además de ésta, por vía de sus hechiceros y nigrománticos le había pretendido hacer mal [a Nezahualpilli], y como hombre sabio y astuto se había defendido de él por medio de otros que tenía en su corte, que eran de la facultad diabólica". Pomar (1964, 187), por su parte, declara que los señores "eran amigos de saber el arte de los nigrománticos o hechiceros, para estar prevenidos contra ellos". Chimal-

---

podían comprender, por cuya causa no se determinaban a decir que fuesen hombres, pues las fuerzas de sus encantamientos se perdían contra estas gentes" (Muñoz Camargo: 1948, 185).

pahin (1998, *7ma relación*, 187r-187v) comenta que "Quetzalmazatzin, *tlatocapilli* de Amaquemecan, fue por segunda vez a combatir y a tomar cautivos a Huexotzinco bajo la forma de su *nahualli* de serpiente de fuego". En otra ocasión, el mismo autor (*idem*, *5nta bis relación*, 8v-10r) menciona la presencia de un *nahualli* llamado Mazatl y de otro "que era un sacerdote otomí" durante la batalla.

Aunque no se trata explícitamente de *nanahualtin*, la *Relación de Michoacán* (2000, 578) nos habla de la participación en la guerra de ciertos *espías* que podían lanzar conjuros en contra de los enemigos y tomar formas animales: "Iban aquellas espías y llevaban de aquellas pelotillas de olores y plumas de águilas y dos flechas ensangrentada y entraban secretamente en los pueblos y escondían en algunas sementeras, o cabe la casa del señor, o cabe el *cu*, y volvían si ser sentidos, y eran aquellos hechizos para hechizar al pueblo."

Las crónicas quichés y cakchiqueles mencionan, igualmente, la presencia de *nanahualtin* durante la guerra. Al respecto contamos con una buena cantidad de testimonios:

> Si no hubieran hecho sus brujerías [*puz*] y encantamientos [*nagual*] los habrían vencido, pero los ayudaron la neblina, la oscuridad y el aguacero […] los tzotziles y los tucuchés destruyeron el asentamiento por medio de sus *naguales* [...] Xpanzay y Ahtun Cuetihax eran grandes *puz nagual* [...] ellos sabían destruir los campos y los pueblos (*Guerras comunes de quichés y cakchiqueles*: 1957, 137, 145, 149).[92]

> Es en ese momento que los grupos se encontraron, y en realidad el encuentro fue terrible; los gritos y las exclamaciones, el ruido de los tambores, las trompetas y las conchas resonaban y se entremezclaban con las encantaciones de los *puz nahual* (*Memorial de Tecpan-Atitlan*: 1934, 240-241).

> Allí permanecieron los señores tzotziles y tucuchés, los cuatro pueblos tenían sus brujerías [*nahual*] y encantamientos [*puz*] (*Testamento de los Xpantzay*: 1957, 155).

92 La significación exacta del término *pusil* o *puz* nos es todavía desconocida, mas es posible que ésta se encuentre asociada a la raíz *pox* que aparece en el vocablo tzeltal *poxil*, "medicina, médico" (Ara: 1986, 368).

Es posible que también hayan existido personajes de este tipo entre los mayas de Yucatán ya que un diccionario antiguo explica que "los llamados tigres del pueblo (*u balamil cah*) son descritos como los sacerdotes, los caciques y los gobernadores que protegían al pueblo con su fuerza". Lo anterior, además, parece indicar que no sólo los *nanahualtin* podían actuar a favor del Estado sino que fungían como protectores de su comunidad en general.

Hoy en día, la creencia en *nanahualtin* protectores se encuentra difundida entre distintos grupos mesoamericanos. Tal es el caso de los nahuas de la Huasteca (Aranda Kilian: 1993, 115-116), el Valle de Puebla (Fagetti: 1996, 207) y la Sierra de Zongolica (Rodríguez López: 2000, 185), los quichés (Nash: 1958, 71), los totonacos (Ichon: 1969, 175), los chontales (Carrasco: 1960, 108), los huaves (Mestres: 2000, 76-77), los chinantecos (Bartolomé y Barabas: 1990, 194-95), los chatinos (Bartolomé y Barabas: 1982, 138) y los zapotecos (Kearney: 1971, 76-77; Beals: 1935, 190).

En este mismo orden de ideas, conocemos un relato chontal que trata sobre una mujer-*nagual* que, hilando algodón, produjo una nube y rayos para acabar con unos *naguales* huaves que, transformados en sapo, serpiente y lagarto, atentaban contra su pueblo (Carrasco: 1960, 108). En una narración zapoteca, un grupo de *nanahualtin* combate a un par de chinantecos que, a través de sus coesencias —un par de jaguares—, pretendía hacerles daño; como en el caso anterior, es por medio de nubes y de rayos que se logra acabar con el enemigo (Beals: 1935, 190). Por último, conocemos un mito huave en el que un hombre-*nahualli* persigue y combate al Sap Lüm, un monstruo antropófago que termina por convertirse en piedra (Mestres: 2000, 76-77).

En algunas regiones, como la Sierra de Puebla, los *nanahualtin* protectores —aquí llamados *xiuhnahualli* o *tlenahualli*— toman la forma de bolas de fuego que se pasean por los cielos durante su vigilancia nocturna (Chamoux: 1989, 307; Farfán Morales: 1992, 128; Pérez Téllez: 2002, 76).[93] Se dice que cada pueblo tiene entre tres, seis, siete o doce *xiuhnahualtin* que cotidianamente combaten contra sus homólogos de otros asentamientos para evitar que se perjudique a su comunidad.

En otras zonas, como entre los nahuas de Guerrero (Goloubinoff: 1994, 601-602; Hémond: 1998, 62) y del Valle de Puebla (Fagetti: 1996, 200), los totonacos (Ichon: 1969, 132) y los tepehuas (Williams García: 1972, 33-34), son tales *nanahualtin* quienes se encargan de proteger los recursos acuíferos de la comunidad;

93 *Xiuhnahualli*, "*nahualli* de turquesa"; *tlenahualli*, "*nahualli* de fuego"; siendo que la turquesa era para los mexicas un símbolo del fuego, los dos términos vendrían a ser equivalentes.

evitan que los mantos, los ríos o mares se desborden, propician la lluvia, impiden que el agua sea robada por *naguales* de otros poblados y localizan nuevas fuentes. Con el nombre de *caballeros*, entre los nahuas, *taqsjoyut*, para los totonacos, y *tesq'oyam*, o *negros*, entre los tepehuas, se supone que dichos hombres-*nahualli* suelen comer brasas ardientes para adquirir su forma de bolas de fuego y volar por los cielos.[94] A primera vista, el carácter acuático y la apariencia de bola de fuego del personaje parecerían ser contradictorios. Sin embargo, contamos con un testimonio que explica con cierta claridad esta situación: "son caballeros de agua, son de fuego pero de agua. Como son personas, no son de fuego como el fuego que se apaga cuando cae agua, son personas. 'De fuego' es simplemente para explicar que tienen una gran fuerza, un gran poder" (Hémond: 1998, 622). Esta idea del fuego acuático parece estar igualmente presente entre los mayas de Yucatán, pues para tal pueblo las bolas de fuego que vuelan por los cielos son los *chaks*, deidades acuático-telúricas y no especialistas rituales: "cuando una estrella fugaz atraviesa el cielo es un viento-ancestro que sacude la ceniza de su cigarro" (Boccara: 1991). En última instancia, este fuego acuático nos remite al trueno.

También existen casos en que el rol de guardián del *nahualli* no se restringe a la protección de las comunidades y sus recursos sino que ellos se encargan, asimismo, de velar por el respeto a las normas morales tradicionales. En la región de Chalco-Amecameca, los *naguales* velan por la conservación de las mitades endogámicas en que se dividen las comunidades (Fábregas Puig: 1969, 106). Entre los nahuas del sur de Veracruz, los *naguales* adquieren la forma de animales salvajes para asustar a quienes no respetan las tradiciones (Münch: 1994, 209-210). Los *naguales* de los amuzgos, los tzeltales, los jacaltecos y los *brujos de lumbre* zapotecos están igualmente dotados de funciones punitivas relacionadas

94 Los *xiuhnanahualtin* de la región de Huachinango y los *nanahualtin* chupasangre de la zona de Cuetzalan siguen procedimientos similares para convertirse en bolas de fuego (Pérez Téllez: 2002, 76; Buchler: 1980, 5). Las fuentes antiguas también nos presentan casos en los que, aunque no de manera voluntaria, el cambio de forma se produce al ingerir un elemento semejante a la figura que se adopta. Según Juan Bautista (en León-Portilla: 1974, 31), un indio náhuatl de Michmaloyan, llamado Juan Tetón, dijo que quienes habían comido animales domésticos de origen europeo tomarían su forma al llegar la atadura de años. En el mismo sentido la *Relación de Michoacán* (1984, 172-175) nos presenta la historia de ciertos sacerdotes que, habiendo comido carne de culebra, "empezáronse a rascar y arañar el cuerpo, que se querían tornar culebras. Y siendo ya hacia la media noche, teniendo los pies juntos, que se les habían tornado cola de culebra, empezaron ya a verter lágrimas estando ya verdinegros de color de las culebras".

con la violación de tabúes (Garnung: 2000, 35; Villa Rojas: 1963, 240-258; Nash: 1970, 141; Stratmeyer y Stratmeyer: 1979, 121; Kearney: 1971, 76-77).

Un elemento que en la época actual parece mantenerse constante en la imagen guerrera de estos personajes es su asociación con Santiago —antiguo patrono de los conquistadores. Entre los chinantecos, los *vigilantes de la raya* "recorren los montes y valles montados sobre caballos blancos, por lo cual también se les suele denominar *caballeros*" (Bartolomé y Barabas: 1990, 194). Para los nahuas de Guerrero, es Santiago —pensado como héroe solar y señor del rayo— quien dirige y protege a los *caballeros* (Hémond: 1998, 603; Goloubinoff: 1994, 601). Santiago y san Miguel son los principales aliados de los *ahuiẓotes* del Valle de Toluca en su combate contra las nubes y las tormentas (Bravo Marentes: 1997, 368). Es también Santiago quien, en opinión de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, impide que las fuerzas del inframundo salgan a la tierra (Knab: 1991, 54). Es a Santiago a quien se invocaba en tiempos de Serna para evitar las tormentas y es también con un personaje semejante a dicho santo quien, según vimos, mantenía amoríos una terapeuta indígena llamada María.[95]

Gracias a una versión mítica recogida en San Miguel Acuexcomac, Fagetti (2003, 186) llega a la conclusión de que, para los nahuas, "el mito de Santiago constituye una versión más reciente, 'cristianizada', del este mito antiguo, que narra el nacimiento de Huitzilopochtli", ya que como lo subraya la misma autora (*ibidem*, 188), ambos personajes son guerreros solares que, al vencer a las fuerzas de la oscuridad, instauran la alternancia de periodos fríos y calientes, húmedos y secos, etcétera. No obstante, lo anterior no implica que exista contradicción alguna con el hecho de que, como dijimos, dicho santo sustituya a Tezcatlipoca en una oración recogida por De la Serna pues, como sabemos, el patrono de los aztecas no es más que un avatar de Espejo Humeante.

Es posible que la creencia en *naguales* protectores que se transforman en fuego o bolas de fuego haya estado igualmente presente entre los mayas de Chiapas y Guatemala y los otomíes del periodo colonial. Núñez de la Vega (1988, 756) habla de un tipo de *nagual* llamado *poxlon* que aparece por los aires como "estrella con cola". La *Relación de Zapotitlan* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI*: 1982, 59) comenta: "[Los ancestros de los quichés] peleaban de noche, y se iban de noche a matar la gente enemiga que hallaban despobladas y descuidadas por se hacer temer, haciéndose a la apariencia de los hombres, por visión del demo-

95 La asociación de Santiago con el rayo parece casi natural ante los ojos de los indígenas ya que aun los evangelios lo llaman "hijo del trueno" (Marcos: 3, 17, en Lupo: 2001, 351).

nio, tigres y leones. Y volaban de noche por los aires echando [fue]go por la boca. Y de esto hacían gran daño, por lo cual les tomaron mucho miedo."

Asimismo, un diccionario otomí del siglo XVII (en Carrasco: 1950, 227) traduce los términos *nozyne* y *noyazoxūy* por "bruja de otra manera que no hace mal sino que alumbra de noche".

Considerando la información presentada en esta sección, podemos concluir que, aun cuando las sectas revolucionarias de Brinton, Brasseur de Boubourg y Correa nunca hayan existido en la realidad, es cierto que muchos *nanahualtin* tuvieron un papel activo en las rebeliones indígenas de la época colonial. Sin embargo, dicha participación no hace sino subrayar una de las funciones arquetípicas del hombre-*nahualli* pues, como se ha visto, contamos con varios relatos procedentes de distintos grupos étnicos contemporáneos y antiguos, que evidencian su rol de guardián de la comunidad. Claro que dicha protección no sólo comprende las amenazas de invasión sino también la defensa de los recursos naturales y las normas sociales que mantienen a salvo a los miembros de su sociedad. Es justamente en este sentido que hoy se les imagina como hombres que toman la forma de bolas de fuego para realizar combates nocturnos en las inmediaciones de sus poblados. De tal manera, si se piensa que, como *tlamatini*, el *nahualli* era un defensor de los valores tradicionales indígenas y que además estaba dotado de una imagen guerrera, resulta normal que éstos hubieran reaccionado contra aquellos que amenazaban su pervivencia, ya fuera la Iglesia, los españoles o las autoridades civiles mexicanas.

Así como la entidad compañera protege al individuo a quien se encuentra asociada, el especialista ritual funge como *nahualli* y protector de su comunidad.

Nahualli: *tlaciuhqui* y *teciuhtlazqui*

Los informantes de Sahagún (1946-1947, 167-168) hablan del *nahualli tlaciuhqui teciuhtlazqui* de la siguiente manera:

> Decía conocer el Mictlan, conocer el cielo. Sabía cuando había de llover y si no había de llover. Daba valor y consejo a los *pipiltin*, *tlatoque* y *macehualtin*. Les hablaba seguido así: —*Escuchad*: *los tlaloque están enojados. Paguen la deuda. Roguemos al señor del Tlalocan*. Y así, se hacía inmediatamente lo que él había recomendado: se pagaba la deuda, se sacrificaban hombres. Decía: —*la enfermedad va a llegar. Que la gente del pueblo* [metafóricamente llamada "la cola y el ala"] *se prepare. Que nadie descuide su cuerpo*. De la misma manera predecía si había de haber hambruna y decía: —*El hambre acometerá*, *lloverá a*

medias. Muchos hombres serán vendidos como esclavos. Ni siquiera aquel que tiene qué comer conservará sus bienes a menos de que los haya encerrado. El hambre acometerá dos años, tres años o cuatro años. Eso es lo que él decía.[96]

Nahualli y adivinación

Como se ve en este fragmento, la capacidad adivinatoria atribuida al *nahualli* se encuentra principalmente asociada al término *tlaciuhqui*, vocablo que, de acuerdo con Siméon (1885), López Austin (1967a, 101) y De Pury (2003, comunicación personal), deriva del verbo *cihua*, "buscar, pretender, perseguir, excitar", y significa "aquel que excita o hace suceder las cosas".[97] La facultad de previsión del *nahualli* es igualmente mencionada en el *Códice florentino* (IV, 43); ahí se señala que "conocía sus secretos, encontraba los objetos perdidos por la gente". En un proceso inquisitorio se comenta que el *nahualli* Martín Ocelotl predijo la muerte de un anciano y que previó la llegada de una sequía: "—*No estés triste, que de aquí a un año ya has de morir;* y que murió durante el año […]. —*Decid a vuestro señor Gonzalo que haga sembrar muchos maizales e magueyes e tunales que de aquí a cuatro años ha de haber hambre*" (*Procesos de indios*: 1912, 19). El mismo poder de videncia es mencionado a propósito de un *brujo* durante la batalla entre mexicas y chalcas: "fue entonces cuando un búho, que era el brujo de ellos [*tlacamo tecolotl* o simplemente *tecolotl*], llamó y juntó a los mexicanos fortalecién-

96 *Mitoaya Mictlan matini. Ilhuicac matini. Quimatia iniquin quiauiz, acanozomo quiauiz. Quimelaquauaya im pipiltin in tlatoque ioan in macehualtin, quinnauatia quimilhuia*: *—Xic mocaquitican, ca ocualanque in Tlaloque. Ma nextlaualo. Ma tictlatlauhtican in Tlalocantecuhtli. Niman iciuhca iuh mochiuaya in oiuhtlanauati, nextlaualo tlacamictilo. Yoan quitoaia*: *—Ye necocoloz, ye uitz in cocoliztli. Ma mochicahuacan in cuitlapilli in atlapalli. Ma aca quixiuhcauh inacayo. Yoan ic tlanauatiaya intla mayanaloz, quitoaya* : *—Mayanaloz, tlacaquiauiz. Miec tlacatl monamacaz im maceualli. In aca quiquani in acamo, in acamo cauilotinemo in itlatqui, mazo mo pepechilhui. On xihuitl im mayanaloz, azo exiuitl, anozo nauh xiuitl. In quitoaya*.

97 Aun si sabemos que *tlaciuhqui* designaba a los adivinos, la significación exacta de este vocablo todavía es problemática. Molina lo traduce por "astrólogo, estrellero"; el problema es que nada en su etimología nos remite a la astrología o la observación de las estrellas. Garibay (1946-1947, 171) afirma que "la raíz *ciuh* parece denotar fenómenos meteorológicos"; sin embargo, cuando revisamos las descripciones del *tlaciuhqui*, notamos que en ningún momento se especifica que éste predijera exclusivamente o primordialmente fenómenos meteorológicos. Según De Pury (*op. cit.*) este sustantivo debe derivar de "un verbo transitivo desaparecido formado sobre la raíz */ihsiw/*, que encontramos bajo la forma intransitiva, *(i)hcihui* y que quiere decir 'apresurarse, acelerarse', y bajo la forma bitransitiva, *(i)hcihuia*, con el sentido de 'apresurar, excitar una cosa' (en forma reflexiva 'enervarse'). Podemos así reconstituir un verbo *tlacihua* (desconocido) que significaría 'excitar las cosas'".

dolos en su huída. Les dijo el brujo tecolote a los mexicas: —*Destruido será el linaje chalca*" (Chimalpahin: 1965, 101-102). En uno de los juicios que se desarrollaron en la región zoque durante la época virreinal, se dice que un indio llamado Jacinto González "era considerado en Ocozocuautla como sabio [*¿tlamatini?*] o adivino, y por ello lo consultaban sobre todo lo dudoso, sobre quién robaba cosas y en poder de quién se encontraban". Unas cuantas líneas después, se añade información sobre un tal Morales: "Buscando sus compañeros una punta de ganado cimarrón y no hallándose rastro de él, dijo el dicho Morales, —*vayan a tal parte que allí lo hallarán*, y se halló ser así. Y que se decía que dicho Morales se convertía en animal" (AHDCH: 1685, f. 7v, f8v). También contamos con testimonios de la capacidad adivinatoria de los *nanahualtin* en territorio maya: en Chiapas, Núñez de la Vega (1988, 333) señala que "por medio de ellos [los *nahuales*] imaginan saber cosas venideras, hallar tesoros o cumplir sus deseos deshonestos". Mientras que, en su *Tesoro de las tres lenguas*, Ximénez (1985, 475, 409) traduce *nahuali*, *tin* por "adivinar, calumniar, alabarse con mentira".

A pesar de que los métodos adivinatorios son raras veces mencionados, sabemos que Andrés Mixcoatl predecía lanzando granos de maíz: "El dicho Andrés tomó una manta y tendiéndola en el suelo, y luego con unos granos de maíces comenzó a hacer sus hechicerías y encantamientos" (*Procesos de indios*: 1912, 63).[98] La adivinación por la medición del antebrazo, llamada "espejo de *nahualli*" o "espejo oculto", parece haber estado en relación con los *naguales*, pues en los conjuros compilados por Ruiz de Alarcón (1984, 143, 151) el artífice de conjuro correspondiente a esta técnica afirma: "—*Yo soy quien conoce el Mictlan, yo soy quien conoce el cielo* [...]. *Yo soy el sacerdote* [*tlamacaẓqui*]. *Yo soy Nahualtecuhtli*".[99]

98 Es interesante notar que el lanzamiento de granos de elote es un método particularmente asociado a lo femenino y específicamente usado por parteras y terapeutas: En el *Códice Tudela* (1980) y el *Códice borbonicus* (1991) vemos únicamente a mujeres haciendo uso de este método adivinatorio, mientras que la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1882, 86) nos indica que al inicio de la creación "a ella [la primera mujer] le dieron los dioses ciertos granos de maíz para que con ellos curase y usase de adivinanzas y hechicerías, y así lo usa hoy día a hacer las mujeres". Sobre la utilización de esta técnica, contamos también con la siguiente información: "si perdían alguna cosa, hacían ciertas hechicerías con unos maíces, y miraban en un lebrillo de agua, y dicen que allí veían al que lo tenía, y la cosa donde estaba: y si era cosa viva, allí les hacía entender si era ya muerta o viva" (Mendieta: 1945, 120).

99 Según Chimalpahin (1991, 101, 79), la deidad patrona de los acxotecas —una población procedente de la región chalca—, caracterizados como grandes *nanahualtin,* era llamada Nahualtecuhtli: "Según se dice, sólo se desplazaban sobre el viento cuando iban a excretar, ya que todos eran unos *nauales, tlaciuhque* malvados [...]. El acxoteca, el acollacatl Nahualtecuhtli".

Es posible que los *nanahualtin* se hayan valido igualmente de calendarios adivinatorios. Una fuente antigua señala que "el libro de los días es más correctamente llamado nahualidad [*nahuallotl*], porque pertenece a los *nahualti*" (*CF*: IV, 1). A ello podemos añadir, que, si *nahualicuiloa* (/nahual-ihcuiloa/, literalmente "escribir a la manera de un *nahualli*") significa "cifrar, o escribir algo por cifra", como lo dice Molina, y *nahuallatoleh* (/nahual-(t)la-hto-l-eh/, literalmente "el que posee la palabra del *nahualli*", "el conjuro, el sortilegio") designa al *mal tlapouhqui*, ¿es posible inferir que se denominaba *nahualli* al que sabía escribir e interpretar los calendarios adivinatorios?

Paralelamente, la actividad de los maestros *nagualistas* del Chiapas colonial es descrita de la manera siguiente:

> Regulan los nacimientos de los hombres por el curso y movimiento de estrellas y planetas, observando los tiempos y momentos del día y meses en que los niños nacen para adivinarles y pronosticarles el estado, condición y sucesos prósperos o adversos de la vida que ha de tener cada uno [...]. Por medio de ellos imaginan saber cosas venideras, hallar tesoros o cumplir sus deseos deshonestos [...]. Los *nagualistas* practican lo mismo por reportorios y supersticiosos calendarios donde tienen asentados por sus propios nombres todos los *naguales* de astros, elementos, aves peces, bestias brutas y mudos animales, con vana observación de días y meses para señalarles a los niños luego que nacen los que según el calendario corresponden al día del nacimiento [...]. A los que señalan por maestros [*nagualistas*] en quienes ha de continuarse aquesta supersticiosa idolatría, les enseñan desde su niñez a decorar los tales caracteres y tomar de memoria las palabras y nombres de sus primitivos gentiles con los *naguales* que tuvieron (Núñez de la Vega: 1988, 753, 332, 290).

Es también factible que el juego de pelota haya tenido una función adivinatoria ligada al *nahualli* ya que, además de que la *Historia tolteca chichimeca* (1976, 160, 172) y los *Primeros memoriales* (1997, 146) hablan de un cierto *nahualachtli*, "juego de pelota del o de los nahual", Chimalpahin (1965, 194, 96) nos cuenta el modo en que Maxtlaton, quien era considerado como *nahualli*, interpretó su derrota en el juego de pelota:

> En el mismo año tuvo que derramar lágrimas el Maxtlaton. Fue a causa de lo que ocurrió en el *tlachco*. En el peso de la noche, fue allí con sus astrólogos agoreros, sus magos *nahuales* y perdió el juego. Ésa fue la causa de que él se marchara, de que luego luego entraran a la cuenta de la casa México, de México

> Tenuchtitlan los tepanecas coyohuaques [...]. Pero el señor Maxtlaton prefirió morir allí en el *tlachco* y que nunca más se supiera de él [...]. Grandemente lloró entonces el Maxtlaton por el agüero de ser derrotado en el juego de pelota que en el paso de la noche había tenido con sus *teyocuanime*.[100]

También es posible que los *nanahualtin* emplearan los métodos adivinatorios más comunes; entre éstos podemos citar el lanzamiento de conchas (*CF*: XI, 60; Sahagún: 1956, III, 261), la interpretación de visiones obtenidas por el consumo de alucinógenos (Muñoz Camargo: 1948, 146; *Procesos de indios*: 1912, 75), la lectura del crepitar en el fuego de cortaduras de pino (*Códice Carolino*: 1967, 41) y, por supuesto, el análisis de los sueños a través de un *libro*, ahora desaparecido, conocido como *temicamatl* (López Austin: 1967a, 107; Román y Zamora: 1897, 129-30).

Este último procedimiento parece tener una especial importancia en el nahualismo, ya que, como hemos visto, en el pensamiento mesoamericano las deidades pueden comunicar sus designios a los hombres a través de los sueños, a los terapeutas se les notifica su futura vocación durante sus experiencias oníricas y, según veremos, también durante los sueños o las visiones producidas por el consumo de alucinógenos los especialistas rituales contemporáneos y antiguos diagnostican los casos de brujería y sus responsables. Algunos de los términos que designan el concepto de entidad compañera se asocian al sueño y a la noche, la identidad de la coesencia puede ser descubierta mientras se duerme y se considera que es durante la experiencia onírica que una de las entidades anímicas puede transferirse a la coesencia. De hecho, la idea de que la entidad compañera viaja a espacios míticos durante el sueño y el hecho de que lo que le sucede a ella tenga repercusión sobre el humano nos ayuda a comprender mejor la lógica de la adivinación y la interpretación de las experiencias oníricas. Si, como hemos visto, los sueños son las experiencias vividas por el *nahualli* mientras la persona duerme, podemos suponer que, mediante la interpretación de los sueños, es posible adivinar lo que realmente sucedió a la entidad compañera y el modo en que ello afectará a la persona.

[100] "El Motecuhzoma Ilhuicaminatzin logró aprender al *brujo nahual* Maxtlaton, que era un sacerdote otomí lo que arrancó amargas lágrimas al Maxtlaton" (Chimalpahin: 1965, 193).

Nahualli teciuhtlazqui

Como *teciuhtlaʒqui*, *teciuhtlaʒani*, "el que lanza el granizo" o *quiyauhtlaʒqui*, "el que lanza la lluvia", el *nahualli* no sólo era capaz de predecir el tiempo sino también de controlarlo, principalmente para evitar que el granizo y las tormentas destruyeran los cultivos: "hay otros hechiceros que se llaman *teciuhtlaʒque* que conjuran las nubes cuando quiere apedrear para que no haya efecto el granizo. También se llaman *nanahualtin*" (Juan Bautista: 1965, 152).[101] Asimismo, encontramos *nanahualtin*, que controlan los elementos meteorológicos entre los mayas de Chiapas, de Guatemala (véase más adelante) y los otomíes de la época colonial; un diccionario otomí de 1640 dice "conjurar granizo *tānāhuiqui*, *tāhuihcayondö*" (en Carrasco: 1950, 224).

Aunque no es muy común que el término *nahualli* esté asociado con actividades benéficas, en la actualidad seguimos encontrando *naguales* conjuradores de la lluvia entre los nahuas de la Huasteca, el sur de Veracruz y el Valle de Puebla, y entre los zapotecos y los chinantecos de Oaxaca (Aranda Kilian: 1993, 115-116; Münch: 1994, 170; Fagetti: 1996, 198; Beals: 1935, 189; Oliveras de Ita: 2007, comunicación oral). Lo interesante es que en muchas de las regiones, en donde los *nanahualtin* no realizan esta función, se presentan otros personajes igualmente pensados como capaces de controlar y manipular los fenómenos meteorológicos. Éste es el caso de los *kiohtlaskeh*, *tiemperos*, *ahuiʒotes*, *quiapeques*, *ahuaques*, *tlamatques*, *teʒitlaʒcs* o *graniceros* de Morelos, México, Puebla, Tlaxcala, Hidalgo, Veracruz y Guerrero. En ciertos casos, tales personajes presentan, además, algunas de las características prototípicas de los hombres-*nahualli*. Según Noriega Orozco (1997, 542), los *tlamatine* son capaces de transformarse en rayo o animal —lo que la autora llama "practicar el nahualismo"—, mientras que, en opinión de Maya (1997, 258), los *claclasque* de Morelos son muchas veces confundidos con *curanderos*, *brujos*, *hechiceros* y *nahuales*. Encontramos personajes con funciones semejantes entre los tepehuas —con el nombre de *papanin* "viejos"—, los otomíes del Valle de Toluca —bajo la designación de *quicaʒcles*— y los tzeltales —conocidos como *curanderos* (Williams García: 1972, 35, 42; Albores: 1997; Nash: 1970, 142).

Al mismo tiempo, observamos que el control de los meteoros también podía ser utilizado en perjuicio de una población enemiga. Don Juan, cacique de Xi-

[101] La palabra *teciuhtlaʒqui* o *teciuhtlaʒani* se construye a partir del sustantivo *tecihuitl*, "granizo", que aparece como compuesto con el verbo *tlaʒa* "arrojar, precipitar, tirar al piso o en un precipicio". Entonces, *teciuhtlaʒqui* o *teciuhtlaʒani* significaría "aquel que tira o lanza el granizo".

natepec, acusó a Andrés Mixcoatl y Papalotl al afirmar "que hizo una gran tempestad que se los destruyó [los maizales...], el dicho Tlaloc amenazó con el viento a los del dicho pueblo de Cupitla, y la tempestad fue hecha" (*Procesos de indios*: 1912, 54). Los informantes de Sahagún (1946-47, 168) cuentan que el *nahualli* "también podía actuar como *tlacatecolotl* ['búho-hombre'[102]]. Si detestaba a un pueblo o a un señor, si deseaba el fin de un pueblo a que el señor muriera, predecía: —*Va a haber o va a caer granizo*, decía. —*De aquí a un año, todo lo que caerá sobre nuestras cabeças será fuego.*"[103] Y en el mismo sentido, la *Historia de la gente de Tlatelolco* (1999, 77) cuenta que, cuando Timal, el legendario guerrero, "conquistó Quauhnahuac, el viento y la lluvia vinieron a protegerlo".[104]

En el *Título de Totonicapan* (1983, 188, 21r) se dice que los *naguales* de Tohil "mostraron su poder de *nawal* sobre el cerro de Muk'basib. Llamaron al aire, a la nube roja, al granizo de muerte, al rayo y a los días aciagos contra los guerreros de las parcialidades". También los documentos referentes a la sublevación de Cancuc de 1712 mencionan que en diversas ocasiones los *naguales* y *brujos* insurrectos pretendieron atacar a las tropas españolas con relámpagos, tormentas y terremotos:

> La indiazuela [dirigente del levantamiento], asegurada de sus brujos, prometiendo a los suyos que no tenían que temer a los nuestros, pues a puras tempestades y rayos los habían de deshacer [...]. También estaban los indios esperanzados de sus brujos, que al medio día había de haber un temblor tan grande que, amedrentados los españoles, les darían el asalto y también estaban asegurados que nuestras escopetas, no habían de arrojar balas sino agua: y así en este asalto de Güistlán se atrevieron más y murieron muchos (Francisco Ximénez: 1929, III, 290).[105]

[102] *Tlacatecolotl*, "búho-hombre", es un término de connotación sumamente negativa que, en ocasiones se usa para aludir a la acción nociva o aterradora del *nahualli*, de los dioses, las palabras o de cualquier otro elemento. Este tema será tratado con más detalle en la sección dedicada al *mal nahualli*.

[103] Es posible que la lluvia de fuego a que se refiere este texto aluda al exceso de calor provocado por la sequía ya que Chimalpahin (1965, 101) cuenta, a propósito de la gran sequía de la época de Motecuhzoma I, "también para entonces fue cuando el calor cobró fuerza, o sea que llovió fuego".

[104] *Nouian tepeuhtiuitz yn itena ye tiuitz quiauitl yecatl otepeuh yn quauhnauac.*

[105] En este relato, vemos también que los españoles daban cierto crédito a las acciones de los supuestos *hechiceros* indígenas, pues el propio Ximénez (*idem*, 303) cuenta que durante el ataque español a Cancuc, "aquella noche armaron una tempestad, que según ofrecía el aparato parece que se resolvía todo el cielo en agua; pero luego se deshizo al conjuro del Padre Parga".

Este testimonio es confirmado por las declaraciones de los propios indígenas. En ellos se dice que un tal Gerónimo Saraos era "capitán de hacer rayos por arte diabólico para cuando vayan los soldados españoles formar tempestades y pavorizarles con ellas" (AGI, *Guatemala*: 296. exp. 9, f. 27v-30 en Viqueira: 1997, 144).

Esta misma clase de uso del poder de *teciuhtlaʒqui* aparece en los relatos de la conquista del Petén. Se cuenta que, después de haber sido capturado por los españoles, un *ahkin* llamado Canek

> dijo este endemoniado sacerdote, hablando con los nuestros estas palabras: vosotros lo veréis antes de la noche. Y así fue, que a cosa de la oración se levantó una tempestad, tan horrorosa por la parte sur, que gran tormenta y bramidos de aire, rayos y piedras, no parecía aquella isla, sino el verdadero centro del infierno; pues tronchaba los árboles, desencajaba las casas, echando más de doscientas de las de paja y madera por el suelo (Villagutierre Soto-Mayor: 1933, 404).

Además de lo dicho sobre los *caballeros* y equivalentes, hoy en día observamos acciones destructivas-defensivas entre los *teciuhtlaʒque* del sur de Veracruz y de Morelos (Münch: 1983, 378; 1994, 191, 208; Bautista Castillo: 1982, 38; Maya: 1997, 265).

Como lo muestran los informantes de Sahagún (1946-47, 167-168), los *nanahualtin* mexicas tenían un rol de importancia en la organización de los ritos sacrificiales en honor a las deidades de la tierra y la lluvia cuando el tiempo era desfavorable o, para retomar los términos indígenas, cuando los *tlaloque* se enojaban. Aun si el *nahualli* no era un sacerdote de Tlaloc, era él quien se encargaba de señalar los momentos en que los sacrificios debían ser realizados.[106]

En la época colonial, los sacrificios humanos parecen haber sido reemplazados por ofrendas de diversas clases, mas el gesto esencial continuó siendo el mismo: el don. Así, durante un proceso inquisitorial (AGN, *Inquisición*: 1710. 674. 27), una india llamada Mónica Angélica declaró:

[106] Los tlaxcaltecas sacrificaban perros al dios de la lluvia, "y cuando volvían de este sacrificio, antes que llegase al templo mayor, llovía y relampagueaba de tal manera que no podían llegar a sus casas con la mucha agua que llovía" (Muñoz Camargo: 1984, 204). También los mexicas hacían sacrificios "para mover y obligar al dios o dioses de las aguas a que se condoliesen de los sembrados y enviasen aguas" (Torquemada: 1975, III, 364). Aguirre Beltrán (1955, 1) considera que el *nahualli* era un sacerdote de Tlaloc, no obstante ésta es una afirmación que carece de sustento.

> Que habrá como tres años poco más o menos que ella en compañía de otras tres personas fueron a las cuevas de los *mamandis,* que quiere decir 'los queridos' a ofrecerles sacrificios y que dichos ídolos son unas piedras que están dentro de dicha cueva que tiene forma de gente [...]. Y en el suelo hay otra piedra grande enterrada que tocándola con otra piedra suena a modo de *teponaztle* o instrumento músico, y porque decían los indios que aquella cueva con dichos ídolos era de donde salían las nubes para llover e iban a pedir allí el agua y a ofrecer a los ídolos sacrificios de ropa, incienso, comida, chocolate y cera [...]. Y que el dicho Lázaro hizo lo mismo, sahumó, dio el chocolate a los ídolos y después la bebió, tocó la piedra, hicieron oraciones de rodillas con mucho silencio [...]. Y habiendo salido de la cueva y viendo que llovía se fueron y volvieron clamando e incensando las nubes [...]. Creyendo que los ídolos le habían enviado el agua.[107]

Actualmente, cuando hay sequía, los *nanahualtin-tecuhtlazque* son encargados de organizar el ritual de petición de lluvia en la cima de las montañas, en el interior de las oquedades naturales o en las fuentes de agua. Estos rituales son, muchas veces, semejantes a los que se realizan periódicamente durante la fiesta católica de la Santa Cruz, el 3 de mayo. Esto sucede, cuando menos, entre los nahuas de la Huasteca, del sur de Veracruz, Morelos, la Sierra Norte, el Valle de Puebla, Guerrero, y entre los zapotecos (Aranda Kilian: 1993, 116; Münch: 1994, 175-176, 171; Huicochea: 1997, 235; Barrios: 1949-57, 69; Pérez Téllez: 2002, 63; Fagetti: 1996, 199; Neff: 1994, 37-38; Oettinger y Parsons: 1994, 113-116; Sepúlveda: 1994, 67-81; Beals: 1935, 189; Fuente: 1977, 266).[108]

Entre los tepehuas y algunos grupos nahuas de Morelos, Guerrero y Puebla, la ceremonia da inicio con el llamado de las deidades de la tierra y la lluvia; su presencia es anunciada por un sonido agudo —un silbato, una campana o la sonoridad producida por el mezcal en el interior de *teponaztle* (Williams García: 1963, 205; Huicochea: 1997, 243; Neff: 1994, 81; Pérez Téllez: 2002, 63). En seguida viene el don de cantos, plegarias, sacrificios y ofrendas, que usualmente contienen tamales, figuras de papel, coronas de flores, juguetes, bebidas, copal y

[107] Es posible que la palabra *mamandis* derive del verbo *mamana*, "poner comida por orden y concierto en la mesa" (Molina).

[108] Como señala Graulich (1995), los aztecas realizaban rituales en la cima de las montañas durante los rituales de Atemoztli (*Códice magliabechiano*: 1970, 43v), Atlcahualo (Durán: 1967, I, 82-93, 136) y Etzacualiztli (Pomar 1964, 168). De acuerdo con Montero (1995, comunicación personal), todavía se encuentran altares y figurillas mexicas en las inmediaciones de las cúspides de las grandes montañas del centro de México.

cohetes. Esta fase del ritual debe ser realizada de acuerdo con las más estrictas normas de cortesía,[109] ya que, al igual que en la ceremonia de pedida de una novia, la aceptación de un cigarro o una copa de mezcal significa el inicio de la negociación y el momento en que el uno se deja convencer por los motivos del otro. Según Neff (1994, 80-89), el comportamiento de la comunidad frente a la naturaleza es semejante al de la familia de un muchacho durante la petición de mano. De esta manera, al reactualizarse simbólicamente el matrimonio entre el hombre-*nahualli* y su esposa sobrenatural, se estaría renovando la alianza entre la comunidad humana y el dominio de las deidades de la tierra y la lluvia.

Según las *Relaciones geográficas del siglo XVI* (1986, I, 295, 283, 277, 270, 264, 301, 316), el paso siguiente en las negociaciones matrimoniales es el intercambio de regalos entre las dos partes, en este caso, ofrendas y sacrificios a cambio de lluvia, maíz, etcétera. Entre los nahuas de Guerrero y los totonacos de la Sierra, se acostumbra bendecir algunos granos de maíz para que, al sembrarlos, sirvan de protección al resto y garanticen una buena cosecha (Sepúlveda: 1994, 77-79; Ichon: 1969, 303, 280).[110] Estos granos no serían así una ofrenda a las deidades sino la representación sinecdótica de aquello que los dioses dan a los hombres. El paso subsecuente en el ritual es un acto adivinatorio.

Muñoz Camargo (1948, 162-163) reporta que para saber cómo se presentaría la temporada de lluvias se realizaba una cacería colectiva en las montañas, se mataba a un venado, se le abría el vientre y se analizaba su contenido estomacal:

> Y si en ella [la panza] le hallaban hierbas verdes o algún grano de maíz o frijol nacido dentro del buche, porque el demonio siempre lo procuraba para hacerse adorar de estas gentes por estas apariencias, decían que el año había de ser abundantísimo de panes, e que no habría hambre, si le hallaban el vientre con

109 Tal como lo ilustra el caso presentado por Huicochea (1997, 249), la falta de respeto a las normas de etiqueta implica el automático fracaso del rito.

110 Aun cuando tales rituales pudieran confundirse con las fiestas periódicas, cabe aclarar que aquí la intención es diferente: "Ocasionalmente [en la Mixteca guerrerense] se celebran ceremonias con igual pompa, esto es, cuando se trate de conjurar calamidades, epidemias, y otros males que amenazan al pueblo entero [...]. Solamente en las ceremonias originadas por calamidades que aquejan a la comunidad, los sacerdotes toman una infusión de '*toloache*' para entrar en trance y adivinar" (Paicic Smerdu: 1994, 58, 63). Si después de un tiempo el agua no comienza a caer, el especialista náhuatl deberá regresar a las montañas para renegociar con las deidades (Maya: 1997, 267-268; Sepúlveda: 1994, 80). El hecho de que hoy en día pueda ser el mismo personaje quien se ocupe de los ritos periódicos y los de reparación, se debe a que, tras la desaparición de uno de ellos, el otro debió terminar por asumir sus funciones.

hierbas secas, decían que era señal de mal año y de hambre, y se volvían tristes y sin ningún contento.[111]

El *Códice Vaticanus* 3738 (1900, plano 42v, 34; Graulich: 1995, 37) reporta otro procedimiento adivinatorio igualmente asociado con una muerte ritual. En este caso, durante la fiesta de Atlcahualo, "cese de lluvias", se ponía un poco de masa de maíz entre las vísceras de una víctima sacrificada y se encerraba al cadáver en el interior de una casa de piedra. Después de cuatro días, iban a examinar los restos. Si la masa estaba podrida era signo de que la temporada de lluvias sería buena.

Hoy en día, los triquis, tras haber orado y hecho las ofrendas necesarias, degüellan a un gallo y lo arrojan en el interior de una cavidad natural; si el ave regresa significa que habrá viento y la cosecha se perderá. Si el gallo sigue de frente, será un buen año. A los ocho días se realiza una nueva predicción en función de la humedad del sitio; si hay una gotera constante es signo de que lloverá mucho (Cervantes Delgado: 1999, 103-104). Entre los nahuas de Morelos es el meteorólogo el que, después del don ritual, se dirige a hacer sus predicciones en una gruta conocida como Ayolcaltipac, "sobre la casa del corazón del agua", y es ahí donde, al palpar los muros calizos, establece en función de la resequedad de las paredes si será o no un buen año (Huicochea: 1997, 235, 247). Una vez realizado el rito ofrendatorio ante las cruces de los cerros, los otomíes del Valle de Toluca se dirigen a una serie de "piedras sagradas" para establecer, a través de un rito adivinatorio, si habrá o no una buena temporada de aguas (Albores: 1997, 411).[112]

Por lo tanto, el resultado del rito adivinatorio debió significar la satisfacción o insatisfacción de las deidades con la ofrenda, ya que, hasta donde sabemos, un resultado negativo siempre implicaba un nuevo acto ofrendatorio y, por consiguiente, el aumento en el costo de aquello que se deseaba obtener en el intercambio.

En caso de que tales procedimientos no dieran resultado, es probable que el hombre-*nahualli* intentara crear nubes de modo semejante a como lo hacían los sacerdotes del templo de Tlaloc (*cf*: II, 139):

[111] Preuss (1998, 282) señala que los huicholes contemporáneos todavía sacrifican venados a las deidades del inframundo para que la lluvia comience a caer, ya que, según sus creencias, la caza del ciervo atrae la lluvia.

[112] Obviamente el uso de prácticas adivinatorias no excluye la observación empírica de la naturaleza; véase Sahagún (1969a, II, 266) y el *Códice carolino* (1967, 43) sobre este último punto. Bravo Marentes (1997, 373) menciona que, en la actualidad, los ritualistas del Valle de Toluca pronostican el clima a través de la interpretación de los sueños.

> Cuando la lluvia amenazaba, inmediatamente se apresuraba y tomaba su incensario, cuyo mango era largo y redondo, y lo sacudía. El incensario terminaba [en forma] de serpiente. Y la cabeza de serpiente se sacudía también, también estaba hueca. Enseguida, soplaba rápidamente sobre los carbones al fuego. Después, raudamente lo llenaba de incienso, no haciendo más que eso. Posteriormente, ofrecía incienso a las cuatro direcciones, sacudiendo mucho [el incensario]. Después, iba a todos los patios de los templos, ofreciendo y quemando incienso por todos lados. Así conjuraba y llamaba a los *tlaloque*. Así, rogaba en busca de lluvia.

Un procedimiento aparentemente similar es descrito por los *Procesos de indios* (1912, 56): "Andrés [Mixcoatl], pasando por el dicho pueblo [de Cupitla] hizo sus encantamientos, en que hizo arder copal y papel, y esto era de noche, y otro día, en medio día, llovió mucho". Este tipo de prácticas parece haberse conservado hasta principios del siglo XX. Un relato de la región de Teotihuacan menciona que, para hacer llover, un especialista ritual "sacó de su talega un carboncito y lo remolió bien, en polvo, y lo puso en su mano y le sopló con su boca por el lado de la finca en donde lo azotaron. Al punto se puso una nube muy temerosa, y luego empezó a relampaguear; y ay van los truenos del agua [...]. Cayó granizo en todas las besanas".

Más que tratarse de "magia imitativa", en este caso "simular es a la vez repetir por sí mismo e incitar al otro" (Hamayon: 1997, 97).

Por último, parece ser que el uso de amuletos era igualmente pensado como un medio para atraer la lluvia. Al respecto, la *Histoyre du Mechique* (1965, 114) dice que, en Tula, "Quetzalcoatl les había hecho creer que, por medio de este espejo, siempre había de haber lluvias y si se la pidieran, por este espejo él se las daría".

Sin embargo, la abundancia de datos sobre el tema sugiere que, entre tales actividades, la evasión de las tormentas tenía una importancia mayor. También parece ser que, para ello, podían coexistir varios métodos: para evitar la tormenta, los *teciuhtlaẓque* "la expulsan, le muestran el camino, la conducen hacia el agua" (*CF*: *VII*, 20).[113] Una práctica parecida es mencionada por Ponce (1892, 379): "Hay otros que se llaman *teciuhpeuhque* que en las más partes del valle los hay que ahuyentan las nubes y las conjuran y que los pueblos los tienen señalados y los libran del *coatequitl* [trabajo comunitario], hacen con las manos muchas

[113] *Atlampa quicuaniah quitlachiyeltia quihuica.*

señales y soplan los vientos".[114] En el mismo sentido, Torquemada (1975, II, 83) explica que "sacudiendo contra él [el granizo] sus mantas, y diciendo ciertas palabras daban a entender que lo arrendaban y lo echaban de sus tierra".

Un siglo más tarde, Serna (1953, 78-79) nos muestra que los *conjuradores* de la lluvia del Valle de Toluca —San Matheo, Xalatlaco y Tenango— se valían de una multiplicidad de métodos para expulsar a las nubes de tormenta:

> No todos tenían un mismo modo de conjurar, sino muy distintos [...], unos conjuraban con las mismas palabras del Manual Romano, que tiene para estos efectos, y concluían su conjuro con soplos a unas, y otras partes, y movimientos de cabeza, que parecían locos con toda fuerza, y violencia, para que con aquellas acciones se apartasen los nublados y tempestades a unas, y otras partes. Otro conjuraba con una culebra viva revuelta en un palo, y esgrimía con ella hacia la parte de los nublados, y tempestades con soplos, y acciones de cabeza, y palabras, que nunca se podían entender.

Por último, los *Procesos de indios* (1912, 56, 70) nos muestran que no sólo podían coexistir diversas técnicas en una misma región o localidad sino que un mismo especialista podía actuar de diversas maneras en el acto de expulsión de las lluvias y tormentas:

> Xuchicalcatl, testigo arriba dicho, dice en su dicho, que el dicho Andrés, vido cómo llovía mucho, y para que no lloviese trajeronle un bracero de esos que están dedicados al demonio y trujeronle cierta yerba que se llama *yẓtachuyatl*, y pusola en el bracero para que ahumase, y así hizo sus encantamientos para echar las nubes, que no lloviese [...Mixcoatl también] andaba haciendo procesión de esta manera, alzando las manos con el papel cara a las nubes [...Líneas más tarde, se dice que tal especialista se hacía llamar Telpuchtli y decía:] —*Mirad, escuchad vosotros, esto quiere decir Tepuchtli, que quiere decir Teẓcatlipoca*. Repito aquí muchas veces; porque vuestra señoría entienda que va a decir este nombre Telpuchtli, la lluvia saldrá y se echará a otra parte las nubes.

Entonces, tendríamos siete métodos diferentes igualmente asociados a la expulsión de las nubes de tormenta y granizo: guiar a las nubes hasta el agua, sahumarlas con *yẓtachuyatl*, realizar peregrinaciones con papel en las manos y la cara

[114] López Austin (1967a, 100) traduce *teciuhpeuhqui* como "aquel que vence al granizo".

hacia las nubes, el hecho de decirse Telpuchtli, decir palabras del *Manual Romano*, amarrar una serpiente a un palo para señalar con él a las nubes y soplar o sacudir las mantas contra los nubarrones.

Aunque no contamos con mayores datos sobre el *yẓtachuyatl* de Mixcoatl, es muy probable que dicho término esté compuesto por la raíz *xoyac* que, de acuerdo con Wimmer (2003), significa "que apesta, que tiene un olor rancio". Si dicha proposición es correcta, el *yẓtachuyatl*, como los cigarrillos de los indígenas contemporáneos, debería haber sido pensado como una planta cuyo olor desagradaba y repelía a las deidades de la tierra y la lluvia (véase González Montes: 1997, 340).

En cuanto al hecho de llamarse Telpuchtli, podemos argumentar que la encarnación de tal deidad para enfrentarse a la tormenta parece más que adecuada porque, de acuerdo con Durán (1967, I, 40), el nombre de su fiesta, Toxcatl, significaba "cosa seca". La asociación entre Tezcatlipoca y la sequedad vuelve a aparecer en el *Códice Vaticanus* 3738 (1964-66, lám. LIX, 138); aquí tal deidad es mencionada como *Toxcatlipocatl*, "humo de sequedad". En el mismo sentido, Chimalpahin (1998, 3*era relación*, 80v-81r) comenta que, en 9-Pedernal, Tezcatlipoca provocó una sequía en la Cuenca de México. Por último, es preciso señalar que Andrés Mixcoatl no era el único que se presentaba como Telpochtli sino que también Martín Ocelotl, quien se decía hermano de las nubes, reclamaba dicha apelación (*Procesos de indios*: 1912, 21, 25, 31). En la actualidad es común que la acción de rechazar las nubes sea pensada como un combate. Se habla de "armas", capas y espadas de *granicero*; de "pelear" con las tormentas o "asustarlas". En fin, es muy posible que, así como antes se encarnaba a Tezcatlipoca y hoy se invoca a Santiago y a san Marcos, sean las figuras de deidades guerreras quienes ayudan a los ritualistas a ganar la batalla contra el mal tiempo (véase González Montes: 1997, 324-325; Bravo Marentes: 1997, 368; Hernández González: 1997, 456; Glockner: 2001, 305; Münch: 1994, 170-173).[115]

Para evitar la tormenta o *cola de agua*, los especialistas rituales de la Sierra de Guerrero y los valles de Puebla y de Toluca van indicando a las nubes el camino a seguir. Nombran los distintos cerros, poblados, bosque e, incluso, flores por donde deben pasar hasta llegar a donde no hagan daño a nadie (Neff: 1996, 81; González Montes: 1997, 340; Fagetti: 1996, 202). También en estas zonas y en el Valle de Tlaxcala los terapeutas soplan, o barren con escobas de *perlilla* si son mujeres, hacia las nubes con la intención de desplazarlas; de abajo a arriba y de

[115] Todavía los *bádi* otomíes contemporáneos encarnan diversas deidades para manipular los fenómenos meteorológicos, en particular, para provocar la lluvia (Galinier: 1985, 132).

izquierda a derecha. En algunos casos, los soplos se acompañan del poderoso humo de los cigarrillos marca *Alas* (González Jácome: 1997, 482).

No tenemos noticia del resto de los procedimientos antes mencionados, mas es posible que el acto de atar una serpiente a un palo tuviera un sentido de amenaza. Como ya hemos dicho, tal animal era considerado como representante de las deidades de la tierra y la lluvia.

Por otro lado, hemos podido observar que ninguna de estas técnicas supone la destrucción del mal tiempo sino tan sólo su desvío o evasión. De modo que, como sucede en la actualidad, tales prácticas podrían haber sido usadas para enviar una tormenta a un poblado vecino, tanto de manera accidental como voluntaria. Además, el hecho de que un mal no pueda ser destruido evidencia la existencia de una idea general de equilibrio o circulación del bien y del mal. Lo anterior, además, aparece con claridad en algunas de las técnicas curativas que se usaban en la antigüedad.[116] Hoy en día se cree que esta clase de acción suele implicar conflictos entre los especialistas rituales de diversas comunidades quienes, a fin de evitar el perjuicio de su pueblo, "envían el rebaño" al poblado vecino (González Jácome: 1997, 482).[117]

En resumen, vemos que el *nahualli*, como *teciuhtlaʒqui*, era considerado capaz de manipular los elementos meteorológicos ya fuera para proteger o favorecer a su comunidad o para perjudicar a los pueblos y reyes enemigos. Y es en este sentido que, aunque su función sea general, su investidura es claramente local.

116 Así, por ejemplo, Motolinía (1969, 101) y Román y Zamora (1897, 129) comentan que "si alguna persona enfermaba de calenturas recias, tomaba por remedio hacer un perrillo de masa de maíz, y poníale sobre una penca de maguey y luego de mañana sácanle a un camino; y dicen que el primero que pasa lleva el mal pegado en los zancajos". Los nahuas contemporáneos indican que "el mal no hace más que pasar de uno a otro […]. Nosotros no podemos vencer al mal, sólo lo podemos dominar" (Duquesnoy: 2001, 377, 403). En el mismo sentido, los tzotziles creen que "en ocasiones el 'daño' se puede encontrar en un camino; más frecuentemente en un cruce de caminos, donde deliberadamente ha sido puesto por un *dañero* o bien por alguien que haya realizado una curación y con toda intención haya dejado el objeto extraído para que no encuentre el camino de regreso al enfermo; sino para que sea recogido por la primera persona que tenga contacto con este" (Page Pliego: 2002, 259-260).

117 El *Códice florentino* (IV,-V, 192) menciona técnicas bastante específicas para evitar que el granizo destruya las milpas: "Cuando llueve y graniza mucho, aquel que tenía un campo de maíz, de frijoles o de chia esparcía cenizas del hogar alrededor de su casa, en el patio. Se dice que, de este modo, el maíz no se helaría; se creía que de este modo el hielo había de desaparecer". No obstante, dicho texto también aclara que este procedimiento era realizado por el dueño de la milpa y no por un especialista ritual.

En el control meteorológico, encontramos cuatro diferentes modos de acción:

1. Bajo la lógica de la reciprocidad, las ofrendas y los sacrificios presentados suponen obligar a las deidades de la tierra y la lluvia a actuar de igual manera entregando a la comunidad los bienes que se solicitan. En este caso, el rol de mediador del hombre-*nahualli* tendría mayor importancia en caso de sequía. Si después de un tiempo no se obtiene lo pedido será necesario rehacer el ritual.
2. Una vez presentadas las ofrendas y los sacrificios se procede a determinar, por medio de la adivinación, si las deidades están conformes con el don recibido y si están dispuestas a entregar la contraparte correspondiente.
3. En los casos en que no se produce la lluvia es necesario actuar de manera imitativa para exhortar u obligar a las deidades a actuar.
4. En casos de tempestad es preciso pelear, amenazar o ahuyentar a la sobrenaturaleza acuático-telúrica para evitar que ésta termine por destruir los pueblos y los plantíos.

En dichas acciones, encontramos cierta variación en los procedimientos seguidos, lo que podría indicarnos que, además de no existir una norma rígida, se valoraba la individuación de las técnicas. Es decir que, como sucede hoy, los métodos fueron considerados como un patrimonio de cada uno de los distintos *tecuhtlaʒque*. Obviamente, esto no significa que haya existido una verdadera innovación ya que algunas de tales técnicas continúan en uso casi 500 años después.

La descripción del *tlamatini* nos aporta una primera idea de lo que fue el *nahualli*: un especialista ritual dotado de funciones protectoras, médicas, adivinatorias y de control de fenómenos meteorológicos. Como el *tlamatini*, el *nahualli* prehispánico actuaba como terapeuta, consejero, protector, adivino o *tlaciuhqui*, meteorólogo o *teciuhtlaʒqui* y, cuando menos, ciertos *nahuales* tenían funciones sacerdotales asociadas con la acción ofrendaria y con el sacrificio. Estos roles se conservan hasta nuestros días entre los *tlamatqueh*, los *graniceros* y ciertos *nanahualtin*. De hecho, es posible que sea a causa de la satanización que los españoles hicieron del término *nahualli* que, hoy en día, los pueblos nahuas prefieren utilizar vocablos como *tlamatini* o *tepahtiani* para designar a especialistas rituales que en otros tiempos fueron llamados *nahualli*.

Al mismo tiempo notamos que no es el *nahualli* quien se ocupa de dirigir los rituales colectivos, periódicos y regulares. Su labor, más reparadora que conservadora, es hacer frente a cualquier eventualidad que pudiera poner en riesgo la pervivencia de la comunidad, desde la guerra hasta las epidemias, así como la

sequía, las tormentas y las transgresiones a las normas morales tradicionales. En otros términos, no es la preservación del orden establecido lo que determina su actividad sino, por el contrario, su función se define por el desorden que se pretende evitar. En este sentido, su actividad es equivalente a la del chamán siberiano (véase Hamayon: 1985, 29-30 para hacer una comparación). La investidura del *nahualli* es de carácter local, él se encarga de velar por el bienestar de una comunidad —un barrio o pueblo particular—, combatir a los *nanahualtin* de las poblaciones rivales y, en ocasiones, su acción protectora puede resultar perjudicial para los vecinos. Así, su rol de *buen nahualli* sería relativo: es benéfico para su grupo e indiferente o aun nefasto para el otro. Los informantes de Sahagún dicen que el *buen nahualli* "nunca hacía mal a los otros", mas resulta claro que, para asegurar el bienestar de los suyos, en ocasiones era preciso dañar a los demás.

EL *MAL NAHUALLI* Y EL *TLACATECOLOTL*

Aun si, como hemos visto, el hombre-*nahualli* podía actuar en beneficio de la comunidad, parece haber sido mucho más temido y detestado por su capacidad de hacer el mal. El miedo a estos seres era tal que, en la época colonial, llegó a culpárseles de toda clase de males (AHDCH: 1721, f. 11v; Aramoni Calderón: 1992, 267).

De hecho, entre los múltiples roles jugados por este personaje hoy en día, el más recurrente es, sin lugar a dudas, el de productor de enfermedades. Sin embargo, es también frecuente que en las descripciones de sus actividades se filtren y entremezclen características de la bruja española. De suerte que, para poder definir lo que realmente formaba parte de las cualidades del *mal nahualli* prehispánico, será preciso comparar los datos antiguos, coloniales y contemporáneos para después tratar de encontrar una matriz común a las diferentes épocas. Si se considera que, al igual que el bueno, el *mal nahualli* no siempre ha conservado su título, será necesario ampliar nuestro estudio a aquellos personajes que, sin ser llamados *nahuales*, presentan características similares a las de éstos. De acuerdo con esta metodología, procuraremos explicar cuáles eran las actividades y características de los malos *nanahualtin*, cómo adquirían su condición y cuál era su función en el interior de la sociedad mexica. Partiremos del estudio de los términos empleados para nombrar al *mal nahualli* y, a partir de ellos, procuraremos establecer sus maneras de actuar.

El *mal nahualli*: definiciones y funciones

El *Códice florentino* (X, 31) describe al *mal nahualli* de la manera siguiente: "El *mal nahualli* es poseedor de sortilegios, es aquel que hace cosas a la gente [*tetlachihuiani*], hechiza, hacer tornar la vida de las personas, las engaña [o actúa como *teixcuepani*], embruja a la gente, le echa el *mal de ojo* [o actúa como *texoxani*], funge como búho-hombre [*tlacatecolotl*], se burla de la gente, la molesta".[118] Si observamos con mayor cuidado esta definición, podemos ver que, como sucede con el *buen nahualli*, aquí no sólo se describen acciones y actitudes sino que también se alude a funciones específicas; entre éstas hemos podido reconocer las de *tlacatecolotl*, *tetlachihuiani* y *texoxani*.

Nahualli tlacatecolotl

Al analizar las fuentes antiguas, lo primero que podemos observar es que dicho término fue usado y manipulado por los evangelizadores para convertirlo en traducción de demonio. Olmos (1990, 43), Paredes (1759, 128), los *Anales mexicanos* (1990, 1), Tezozómoc (1991, 13) y los informantes de Sahagún (*CF*: VI, 41) utilizan *tlacatecolotl* como sinónimo de diablo: *auh in tlacatecolotl*, *ca iehoatl qujtoznequj*, *in diablo*, lo cual significa "y el búho-hombre es él, quiere decir el diablo". Los *Anales de Cuauhtitlan* (1945, f. 8, 9, 25) hacen referencia a Yaotl, las *ixcuiname* —las mujeres que sedujeron a Huemac— e Itzpapalotl indistintamente como *diablo* o *tlacatecolotl*, mientras que Chimalpahin (1987, 24, 65), sin explicar su sentido llama *tlacatecolotl* a las deidades patronas de los colhuas y los chalcas. En otras fuentes antiguas, *tlacatecolotl* designa a las deidades que destruyeron a los toltecas (*CF*: III, 23; *Anales de Cuauhtitlan*: 1945, f. 5), a Tetzauhteotl-Huitzilopochtli (Del Castillo: 1991, 115; Chimalpahin: 1991, 24, 31; *Historia de Tlatelolco*: 1948, 32; *Anales de la nación mexicana*: 1992, 7), a los mimixcoa, los hermanos y asesinos de Mixcoatl (*Historia de la nación mexicana*: 1963, 22) y a Tezcatlipoca (*Anales de Cuauhtitlan*: 1945, f. 8).

Motolinia (1971, 152) califica al *tlacatecolotl* como "hombre que anda de noche gimiendo o espantando, hombre nocturno espantoso". Mendieta (1945, I, 102), por su parte, menciona que "lo que los indios en su infidelidad tenían por demonio no era ninguno de estos [dioses] (aunque tan fieros y mal agestados que realmente lo eran), sino a un fantasma o cosa espantosa que a tiempos espantaba a

[118] *In tlahueliloc naoalli tlachioale, tetlachihuiani xuchiua teiolmacacho, teixcuepa, tetlanonochilia, texoxa tetlachihuia tetlacatecolohuia, teca mocaioaoa tetlapoltia.*

algunos que [a] razón sería el mismo demonio: y a este fantasma lo llamaban ellos *tlacatecolotl*".

Aun si aquí también encontramos alusiones a lo demoniaco, es posible que en estos dos últimos autores el vocablo en cuestión se encontrara asociado con una de las manifestaciones nocturnas de Tezcatlipoca, ya que, según los informantes de Sahagún (*CF*: V, 157, 159), tal deidad solía tomar la forma de un gigante decapitado y con el pecho abierto que se paseaba por las noches asustando a la gente: "Se decía que el Hacha Nocturna [*ioaltepuztli*] era él, decían que representaba a Tezcatlipoca que se burlaba de las personas y las asustaba".[119] Podríamos suponer que, en principio, dicho término fue utilizado para referirse a un cierto aspecto aterrador de las manifestaciones divinas sobre la tierra.

En la actualidad, el término *tlacatecolotl* se utiliza en la Sierra Norte de Puebla con el sentido de diablo (Taggart: 2002, comunicación personal),[120] mientras que sus símiles de la Huasteca recurren a este vocablo para designar a una deidad que guarda cierta semejanza con Tezcatlipoca. Se dice de ella que, además de señorear el inframundo, es un árbitro o mediador entre las potencias benéficas y destructoras del mundo, ayuda al sol en su marcha diaria, provoca la fertilidad, comunica con los muertos, protege la salud, ayuda a los humanos con sus problemas cotidianos y castiga a quienes se apartan de las normas sociales (Sandstrom: 1979, 6; 1991, 251; Báez Jorge y Gómez Martínez: 2001, 437).

Por otro lado, parece ser que "búho-hombre" tuvo otro sentido. López Austin (1967a, 88-90) concibe a este personaje como una suerte de *mago* dedicado a dañar a los demás. Lo anterior resulta lógico si consideramos que el búho era pensado como presagio de muerte y enfermedad (Sahagún: 1969b, 35-37; Motolinía: 1969, 101); *tlacatecolotl* sería, así, un hombre que anuncia calamidades. Sobre este tópico, los informantes de Sahagún explican:

> Cuando del búho-hombre detesta a alguien, cuando desea su muerte, hace escurrir su sangre sobre él. Y cuando desea que ciertos bienes desaparezcan porque le molestan y le desagradan, se sangra sobre ellos, los va a mirar fijamente, los toca con su mano [...]. Lanza sortilegios a las personas. Puede hacer que desfallezcan y provocar la muerte. Esteriliza la tierra con oscuridad, y después anda pintando sobre las casas, o aun se sangra sobre aquel que cruza

119 Obviamente, dicha entidad no se limitaba a provocar el miedo de las personas sino que también podía otorgar la suerte en la guerra a los hombres valientes que lo enfrentaban.

120 De hecho, se supone que este nombre es tan poderoso que su simple mención podría provocar la presencia diabólica.

> en el camino porque desea la muerte del dueño de la casa (Sahagún: 1946-47, 169-170).[121]

> Detesta, es un destructor de la gente, es alguien que provoca la enfermedad, que hace escurrir su sangre sobre los otros, que mata a las personas con veneno, les hace beber veneno, quema imágenes de madera de las personas (*CF*: X, 31).

Como vemos, el *tlacatecolotl* disponía de un número considerable de medios para dañar a los otros. No obstante, ninguna fuente antigua nos explica cuáles eran los motivos que lo conducían a actuar así. Es posible que se trate de una condición inherente a su naturaleza, si se considera que, desde el momento de su nacimiento según el calendario adivinatorio, estaba destinado a dicha situación. De hecho, el mal parece ser parte integrante del *tlacatecolotl*; porque su sangre, su tacto o la simple atención de su mirada son suficientes para provocar la destrucción y la muerte.

No hemos podido encontrar entre los indígenas contemporáneos una acepción del término *tlacatecolotl* que haga referencia a cierta clase de *brujo* o *nigromántico*. No obstante, Goloubinoff (1994, 599) comenta que, para los nahuas de Guerrero, "las lechuzas siempre son brujos muy maléficos [...]. Para defenderse de ellas, es necesario insultarlas mucho, si se trata de un tecolote-*nahual* o del diablo, [el animal] desaparecerá".

Ahora, si regresamos a las descripciones de los informantes de Sahagún, podemos ver que lo que caracteriza a este personaje es su naturaleza profundamente nociva y destructora ya que, además de que algunos de los métodos usados no tienen nada de mágico, el hecho de que este vocablo se encuentre igualmente asociado a las alcahuetas —que no eran especialistas rituales—, los adivinos, los terapeutas y los *nahualli-teciuhtlazqui* tiende a mostrar a *tlacatecolotl* más como un aspecto que como un oficio (*CF*: X, 31, 53, 57; Sahagún: 1946-47, 168). A lo anterior podemos añadir que, en ocasiones, encontramos conceptos —como las "palabras de *tlacatecolotl*", *tlacatecolotlatolli* (*CF*: IV, 101)— y objetos inanimados —como las "espinas de *tlacatecolotl*", *tlacatecolouitztli* (Siméon; Molina)— que se encuentran igualmente asociados al *tlacatecolotl*.

[121] *In tlacatecululutl in aquí quicocolia, in quimiquitlani, ipan mizoya. Ioan tlatquitl in quinequi im ma poliui, in quiyolquixtia, ipan mizotinemi, conitztiuh conmatocatiuh* [...] *inic tetlacatecolohuia. Vel tezotlava, iuh mitoa. Tlalli quimiquita, niman tlatlacuiloa in caltech, anozo tepan mizoz inic monoctiz; inic quinequi ma miqui in chante.*

De este modo, podemos concluir que, más que tratarse de una deidad o un especialista ritual en particular, *tlatecolotl* parece haber designado a un cierto aspecto inquietante, peligroso, aterrador o aun nefasto de una gran diversidad de elementos, desde seres inanimados hasta los personajes públicos y los dioses. Es en virtud de tal connotación negativa que, a principios de la época colonial, este término adquirió el sentido de "diablo". Así, un *nahualli* podría efectivamente ser considerado como *tlacatecolotl* siempre que usara para el mal sus poderes.

Tetlachihuiani, texoxani y *teyollocuani*

La capacidad destructiva de los *texoxqui*, *teyolloquani* o *tetlachihuiani* es claramente expresada en un pasaje de la obra de Ruiz de Alarcón (1984, 47). En él se dice

> que con unas cenizas, que habían puesto un palmo debajo de la tierra en una ermita del dicho pueblo, cerca de un altar donde rezaban de ordinario los de aquel barrio, habían muerto mucho[s] brevísimamente de una furiosa enfermedad, y estas cenizas confesaron haberlas recibido de unos búhos o cuclillos que las habían traído en las uñas muchas leguas de allí envueltas en unos trapos, pareciéndoles a ellos, que también estaban en figura de búhos cuando las recibieron.

El *Códice florentino* dice que el *mal nahualli* era un *tetlachihuiani* y que actuaba como *texoxani*. Molina traduce el término *tetlachihuiani* como "hechicero que hechiza a algunos" y "*aojador*".[122] Sin embargo, el término en cuestión no quiere decir más que "aquel que hace algo a la gente". Sabemos, por el contexto, que dicho vocablo añade una connotación negativa a la personalidad del *nahualli*, mas su significación es todavía muy vaga y no manifiesta ninguna actividad específica o reconocible.[123]

Montoya Briones (1964, 154) y Rodríguez González (2002, 31) señalan que los actuales nahuas de la Sierra Norte de Puebla utilizan los términos *tlachihke*, *tetlachihke* y *tetlachihuiani* para designar a aquellos especialistas rituales que, más

[122] De hecho, Molina también traduce *aojar* por *tetonalitlacoa*, lo que en realidad quiere decir "dañar el *tonalli* de la gente".

[123] Por cierto, es la negación de la acción *chihua* —*ayac quên quichîhua*, "nunca daña a las personas"— que es utilizada para caracterizar al *buen nahualli* (*cf*: x, 31).

allá de ser maléficos, establecen relaciones con seres peligrosos y, en particular, con los *malos aires*; es por tal motivo que se les considera como causantes de enfermedades. Según Román Martínez (2003, comunicación personal), el *tetlachihuiani* "viene siendo lo mismo que el *tlamatini*. También cura. *Tetlachihuilia*. También hace limpias cuando usted llega a tener una enfermedad. Casi es lo mismo. Hay buenos y malos. Por ejemplo, los malos, hay algunos que en lugar de que le quiten la enfermedad, le ponen otra enfermedad". Nutini y Forbes (1987, 334, 337) afirman que para los nahuas de Tlaxcala los *tetlachihuics* son individuos dotados de poderes sobrenaturales para hacer el bien y el mal, provocar o curar enfermedades. El punto es que, por ser considerados como potencialmente peligrosos, éstos no suelen ser consultados o contratados más que como última opción.

La palabra *texoxani* o *texoxqui*, traducido por Molina como "hechicero", deriva de *xoxa*. *nite*, que significa "aojar o hechizar" (Wimmer: 2003; *Manuscrit* 362: 2001, 239). *Texoxani* quiere decir "aquel que echa mal de ojo o hechiza a la gente", y *texoxqui*, su sinónimo, significaría el perfecto del verbo *xoxa*, empleado como sustantivo de agente. Todavía en la actualidad, los habitantes de Teotihuacan y los nahuas de la Sierra Norte de Puebla usan palabras derivadas de *xoxa* para referirse al *mal de ojo* (Signorini y Lupo: 1989, 158; Gamio: 1922, 411).

Sin embargo, si hacemos una lectura más cuidadosa de las fuentes antiguas, podemos notar que la raíz *xoxa* no se encuentra exclusivamente vinculada con los daños infringidos mediante la vista (véase tabla 14).[124]

Molina traduce *xoxalli*, la forma nominal de *xoxa*, por "lobado, lobanillo o potra" y Sahagún (1938, v, 25) por "almorranas". Su forma verbal, *xoxa*, es utilizada para caracterizar las acciones del mal *ticitl*, terapeuta, (*CF*: x, 53), los chichimecas (*CF*: x, 175) y los quaquata (*CF*: x, 183); la capacidad de castigar a

[124] Es preciso remarcar que el hecho de que Molina traduzca del mismo modo *tetlachihuiani* y *texoxani*, —que no parecen estar vinculados etimológicamente- nos hace sospechar que hubo cierta manipulación de los vocablos indígenas. López Austin (1967a, 88) considera que *texoxani* es un término genérico que corresponde a otro nombre del *tlacatecolotl*. Si nos apoyamos en los comentarios de los informantes de Sahagún (1946-47, 169-170) según los cuales el *tlacatecolotl* tenía la capacidad de destruir las cosas mirándolas fijamente, es posible que, efectivamente, las actividades del *texoxani* hayan servido para caracterizar una de las múltiples formas del búho-hombre. En un trabajo posterior, López Austin (1996, I 297) afirma que el término *xoxa* (*nite*) "equivale a provocar un mal que se localiza principalmente en las articulaciones […]. Antiguamente, se le consideraba como el acto de sustraer calor". Sin embargo, resulta claro que el uso del término *xoxa* rebasa los límites de esta proposición, pues, como ya hemos visto, los mesoamericanos contemporáneos suelen atribuir el *mal de ojo* tanto a las emanaciones frías como a las calientes.

quienes lo ofendían del dios Xipe Totec (*CF*: I, 39),[125] el aspecto nocivo de los gemelos (*CF*: V, 195)[126] y la capacidad de enfermar a quienes orinan, inhalan, pisan o se sientan sobre las flores *omixochitl* y *cuetlaxochitl* (*CF*: V, 183; Sahagún: 1938, V, 25). Las enfermedades inflingidas por tales plantas eran de carácter venéreo. También tenemos referencias en que *xoxa* no parece tener una connotación negativa: para explicar que los *tlahtoque* actuaban a imagen de Topiltzin Quetzalcoatl, se dice *itlaxoxalhuan*, lo que Anderson y Dibble traducen por "aquellos [que están] bajo su hechizo" (*CF*: VI, 83). El discurso del *tlatoani* a Tezcatlipoca dice *In uncan tiquinxoxa*, traducido por "allá tú tomarás posesión" (*CF*: VI, 44).

Frente a tal diversidad de expresiones y un corpus de datos extremadamente reducido, no puedo más que reconocer mi incapacidad para dar un sentido unívoco al término *texoxani*. No obstante, es posible precisar que *xoxa* se refiere a cierta clase de influencia o efecto de ella, a veces patógena, que en la mayoría de los casos es vehiculada por la mirada, el contacto o la proximidad. Seguramente, esta influencia era voluntaria entre los brujos, los terapeutas, los chichimecas, los quaquatas y el dios Xipe Totec, y probablemente involuntaria en el caso de las flores y los gemelos.

Por otro lado, contamos con informaciones que muestran que los *texoxque* no se limitaban al *mal de ojo*. Los nicaraos creían en cierta clase de brujos que, portando este título, aterrorizaban a sus congéneres: "a los cuales brujos llaman *texoxes*: e tienen ellos por muy averiguado que se transforman en lagartos de aquellos grandes […] o en perro o en tigre, o en la forma de cualquier otro animal, según ellos lo quieren hacer" (Fernández de Oviedo: 1944-45, II, 144). Se dice igualmente que tales personajes roban niños: a una persona "le fue tomado el niño de entre los brazos, sin lo sentir ninguno de los circunstantes, ni sus padres, y se lo llevaron […]. El cacique dijo al dicho Farfán que los *texoxes* le habían llevado el muchacho para se lo comer" (*idem*).

Sin embargo, lo anterior no significa que creencias semejantes al *mal de ojo* no hayan existido en época prehispánica. Encontramos el siguiente diálogo entre los nicaraos: "*—¿Es verdad que hay entre vosotros el que mirando algunas personas a*

[125] *Ic temotlaya, ic texoxaya yehuatl quitemacaya in totomoniliẓtli*: "así lapidaba a las personas, así, les echaba *mal de ojo*, él les provocaba pústulas".

[126] Se dice que cuando un gemelo entraba en un *temaẓcalli*, su presencia impedía que el baño de vapor se calentara. Si se preparaban tamales frente a un gemelo, éstos no se cocerían jamás (Sahagún: 1938, V, 25). Según López Austin (1996, I, 299), estos fenómenos eran debidos a que los gemelo "robaban" el calor de los objetos. Hoy en día, los nahuas de la Sierra Norte de Puebla creen que éstos pueden tanto provocar como curar esguinces —*xoxalli*— (Chamoux: 1989, 310).

otras, las matan? —Sí, mucha verdad es que a los niños aojan e algunas veces se mueren de ello" (Fernández de Oviedo: 1840, 74). Por su parte, Núñez de la Vega (1988, 290) dice de ciertos *maestros nagualistas* que "con sólo la vista y ciertas palabras con que invocan al demonio les quitan la vida o hacen que se la pasen rabiando con gravísimos dolores y enfermedades estupendas". Hoy en día, encontramos la creencia en el *mal de ojo* entre los tojolabales (Ruz: 1981b, 169), los zapotecos (Kearney: 1971, 82), los mixes (Lipp: 1991, 164), los triquis (García Alcaraz: 1973, 225), los mixtecos (Mak: 1959, 133), los tzeltales (Villa Rojas: 1990, 223), los popolocas (Jäcklein: 1974, 262), los huaves (Signorini y Tranfo: 1979, 257) y los nahuas (Signorini y Lupo: 1989, 159-162; Goloubinoff; 1994, 136; Madsen: 1969, 29).

Aunque se sabe que dicha creencia era común en la Europa posmediveal, hemos podido observar que, a diferencia de ésta, el *mal de ojo* mesoamericano hoy suele ser voluntario y tiende a encontrarse vinculado con la brujería.[127] Esta distinción también se observa entre los habitantes de los Altos de Chiapas ya que, mientras los ladinos consideran que todo mundo puede echar *mal de ojo*, los tzeltales piensan que ésta es una capacidad reservada a los especialistas rituales (Villa Rojas: 1990, 67). Los pueblos nahuas contemporáneos suelen considerar que, brujo o no, la motivación del *mal de ojo* es semejante a la de la brujería. En ambos casos, el exceso de deseo, la envidia y el odio son los que provocan una "mirada pesada" y destructora (Signorini y Lupo: 1989, 159-162; Goloubinoff; 1994, 136; Madsen: 1969, 29). En otros casos se piensa que, aun cuando se trata de una acción involuntaria, el *mal de ojo* puede ser indicio de una orientación hacia la brujería; un *tetlachihuic*, en Tlaxcala, y un *nagual*, en Milpa Alta (Nutini y Roberts: 1993, 48; Madsen: 1960, 197). En todos estos casos se consideran como particularmente propensos a sufrir *ojo* a los niños pequeños y al ganado.

Aunque no podemos establecer si el *mal de ojo* contemporáneo es o no de origen mesoamericano, sí resulta claro que, aunque fuese exógeno, éste terminó por adquirir características netamente indígenas.

127 Aunque también en Occidente podía tratarse de un acto brujil, existía la creencia en que, así como el cuerpo expele sus deshechos a través del excremento y la orina, también la mirada podía estar cargada de suciedad. Es dicho carácter impuro el que podía afectar la salud de los infantes: "aojar es cosa natural y no hechicería […] y así parece que la mujer estando con sus flores mirando al espejo nuevo e limpio, lo hincha de pecas y manchas con los rayos que salen de sus ojos. Porque la virtud natural en tal tiempo lanza las suciedades del cuerpo […]. E, si en tal tiempo mirase ahíto e de cerca a los ojos de algún niño tierno y delicado, le imprimiría aquellos rayos ponzoñosos y le destemplaría el cuerpo de tal manera que no pudiese abrir los ojos ni tener la cabeza derecha (Castañega: 1994, 34; véase también Ciruelo Sánchez: 1952, 87).

Teyollocuani está formado por el sustantivo *yollotl*, "corazón", y el verbo *cua*, "comer", de suerte que dicho término significaría "aquel que come el corazón a la gente". Los informantes de Sahagún (1946-47, 168) cuentan, sobre el *teyollocuani*, *tecotẓcuani*, "aquel que come las pantorrillas a la gente",[128] que

> [es él] quien por odio embruja a las personas, y quien detesta a la gente. Cuando desea ciertos bienes, come las pantorrillas a su propietario. Y así, el propietario lo llama para que lo cure y, de este modo, se apropia de sus bienes. Y también, a aquel que detesta, que lo ha superado en algo o lo ha maltratado, enseguida, le come las pantorrillas para hacer morir a quien odia.[129]

La acción de comer el corazón y las pantorrillas es también comentada a propósito de Malinalxochitl, la hermana de Huitzilopochtli:

> Usando con ellos sus artes, con que mataba a muchos de ellos, pues mirando a una persona, a otro día moría, y le comía vivo el corazón, y sin saber comía a uno la pantorrilla estándolo mirando, que es lo que ahora llaman entre ellos *teyollocuani*, *tecotẓana*, *teixcuepani*, que mirando a alguno, y él miraba si a un monte o río, le trastornaba la vista, que le hacía entender ver algún animal grande, o árboles u otras visiones de espanto (Tezozómoc: 1944, 9; 1998, 28).

Hemos dicho en una sección anterior que el corazón era la sede principal de la más importante de las entidades anímicas, aquella que se encontraba más íntimamente ligada a la vida, cuyo devenir imitaba al sol y que viajaba al mundo de los muertos tras el deceso del sujeto. Es de este modo, que, al comer el corazón, el *teyollocuani* debió haber provocado la muerte del individuo.

Los *nanahualtin* contemporáneos del sur de Veracruz son pensados como capaces de engañar a las personas con alucinaciones que les obsesionan y de comer el corazón de sus enemigos para "simbolizar que les devoran el espíritu" (Münch: 1994, 191). Es posible que el acto de "comer el corazón" haya podido dañar a la persona incluso después de la muerte, ya que en esta misma región se hacen ceremonias funerarias especiales para evitar que los *nahuales* saquen a los cadáve-

[128] Molina traduce el verbo *cotẓcua* por "enhechizar a alguno", lo cual nos muestra, a grandes rasgos, cuál es el sentido de dicha acción.

[129] *Tetlayeleuilia ioan tecocolia. In icuac queleuia in tlatquitl, niman quicotẓcua in tlatquiva. Auh in tlatquiva niman quinotza inic quipatiẓ quicamaẓ in itlatqui. Auh ẓanoiuhqui in quicocolia aẓo ocavac, anoẓo oquimicti, ic niman quicotẓcua inic miquiẓ in quicocolia.*

res para comerles el corazón (*idem*).[130] Los tzeltales de Cancuc creen que el ánima-corazón puede manifestarse como una suerte de ave que, al abandonar el cuerpo por la boca, se convierte en presa fácil de los brujos maléficos. Al comer esta entidad anímica, un personaje no sólo perjudica a sus enemigos sino que, al mismo tiempo, aumenta su "poder espiritual" (Guiteras Holmes: 1961a, 301; Pitt-Rivers: 1971, 12; Pitarch: 1996a, 187; Figuerola: 2005, s/n). Entre los mixtecos se cree que "el brujo puede robar el alma de la víctima enviando a su *nagual*, o contraparte animal, y de ello resulta la enfermedad" (Romney y Romney: 1973, 74), mientras que los brujos tarahumaras suelen sacar el corazón a sus víctimas (Lumholtz: 1981, I, 317).

Sin embargo, cabe aclarar que no todos los que actuaban como *teyollocuani* eran necesariamente maléficos, ya que como lo muestra Chimalpahin (1965, 96), cuando menos, algunos señores tenían *teyollocuanime* a su servicio. En el mismo orden de ideas, observamos que para los tzeltales de Chiapas muchas veces son las entidades compañeras de las autoridades locales las que "comen el alma" a quienes trasgreden el orden moral tradicional (Villa Rojas: 1963, 244).

En síntesis, entre los distintos términos evocados en esta primera definición, el único que posee una carga claramente negativa es el de *tlacatecolotl* ya que, además de no restringirse al uso y a la manipulación de poderes sobrenaturales, éste es usado para designar el carácter nocivo, aterrador o cuando menos inquietante de diversos objetos y personajes que no necesariamente se vinculan con el nahualismo.

El maleficio del *nahualli*

Como ya hemos dicho en una sección anterior, uno de los principales medios para conducir el mal era la encarnación de la coesencia-*nahualli* para pasar desapercibido y, así, ocultar las propias acciones. Un caso presentado ante la Inquisición (AGN, *Inquisición*: 1624, 303.64 69r) muestra de manera sumamente explícita el modo de actuar de un hombre-*nahualli*:

> Llegaron dos indios forasteros que bajaron de la sierra de Meztitlan. Los cuales, estando durmiendo, entró un animal en forma de tiguere. Según dijeron los dichos indios, empezó éste tal animal a tirar de la ropa a uno de los tales indios dormidos. El cual, recordando, dando gritos, despertó a los demás diciéndoles

[130] Zantwijk (1960, 58) también menciona la presencia de *nanahualtin-teyollocuani* en Milpa Alta, pero no explica qué es lo que hacen.

> que estaba ahí un tiguere. Y que se levantaron, unos con piedras otros con palos dieron tras el tiguere. El cual dicen que se les desapareció ante los ojos, quedaron desmayados sin vista en los ojos. Que, a las diez del día, entró un indio llamado Pablo, el cual vivía en el mismo rancho y se había apartado de ellos aquella misma noche. Vino éste dicho indio todo acardenalado y maltratado, al parecer de palos y piedras. El cual, dijo que un indio de ésta ranchería, llamado Andrés, lo había embrujado [...]. Fue a llamar a una india María que el dicho declarante Agustín Melga[re]jo tenía a su servicio. La cual tenía entre los indios opinión de gran *tiɀitl* o curandera. La cual dijo ser mentira, que lo cierto era que nadie lo había embrujado sino que él era un hechicero y, como tal, había tomado aquella forma.

En un documento chiapaneco (AHDCH: 1678, f. 22) se dice que un tal Diego de Vera "ha usado de hechizos y otros malos medios para hacer daño a otros indios de su pueblo causándoles enfermedades de las que les ha seguido la muerte, transformándose en animales, gatos, perros y leones".

Al mismo tiempo, los textos antiguos nos muestran que para ejercer el maleficio los *nanahualtin* debían elegir los signos de *tonalli* más propicios para actuar. "Y cuando quería destruir a alguien, escogía entonces un día de mal signo, lo buscaba para realmente poder hacer un gran mal, en 9-Perro o 9-Muerte, o 9-Hierba, en todos los signos que tenían el 9 por número" (*CF*: IV, 101). El *Códice Vaticanus* 3738 (1964-66, lám. XLIX 114; *Códice telleriano remensis*: 1995, 268, plano 22r) dice sobre 9-Perro que: "El que nacía en el día de los nueve era malo, porque era día dedicado a los hechiceros, nigrománticos que se transformaban en otros animales [...] y por esta razón, ese día estaban muy temerosos y se encerraban en sus casas para no ver estas cosas; es decir, para no ver hombres como aquellos caminando por las calles del pueblo".

Todavía, los quichés contemporáneos creen que un brujo debe elegir los días en que puede hacer mayor daño (Schultze Jena: 1947, 114). En el mismo sentido, un rezador ixil dice que el número 9 es la enfermedad (Albertani: 1995, 7), mientras que, en opinión de los chatinos, "los días 9, 19, 29 de cada mes son los más adecuados para ejercer la brujería, ya que poseen el numeral 9 que designa a las entidades del inframundo" (Barolomé y Barabas: 1982, 136). Efectivamente, nueve es el número de estratos del Mictlan en el *Códice Vaticanus* 3738 (1979, 1-2). Es posible que justamente sea la influencia que las deidades del mundo de los muertos ejercían sobre la tierra la que aumentaba la eficacia de aquellos que buscaban provocar la muerte.

También sabemos que para aumentar la eficacia de su sortilegio el hombre-*nahualli* debía repetirlo "cuatro veces, cuatro noches, preparaba sus actos cuando quería destruir a las personas […], cuando ya había hecho sus malas acciones contra alguien, cuando ya había ido cuatro veces a casa de la víctima" (*CF*: IV, 43). Cuatro es el número de puntos cardinales e imagen de la totalidad en el plano terrestre.

El maleficio del *nahualli* y sus técnicas

El *Códice florentino* (IV, 43, 101) dice que el hombre-*nahualli* "quemaba efigies de madera [para] las personas" *nahualli teuilotlatia*.[131] Si se considra que este acto es también mencionado a propósito del *tlacatecolotl* (*CF*: *x*, 31), parece sugerirnos que estaba orientado a dañar a las personas. La acción de quemar efigies es descrita en el *Códice florentino* (IV, 69-70) como un elemento de los funerales de un mercader muerto en batalla: "Hacían una imagen de él con ramas de pino, amarradas juntas […]. Y a media noche, las quemaban y depositaban la imagen sobre la plaza, en el *teocalli*, en el *cuauhxicalli* o sobre el *tzompantli*". Sabemos que quienes morían en el campo de batalla eran quemados (Núñez Enríquez: 2006, 85-92), de manera que la acción realizada sobre la efigie pudo haber implicado una repercusión semejante sobre el verdadero cuerpo —o, al menos, representar lo que le había de suceder. Por lo tanto, hacer arder la efigie de alguien vivo debió haber provocado un mal semejante al individuo representado.

La utilización de efigies para la brujería también aparece en uno de los procesos inquisitoriales de Villa del Carbón (ahora Estado de México): "De entre las piedras sacaron un muñeco de cera atravesado con catorce espinas, unas de nopal y otras de güisache. El cual muñeco estaba envuelto en un pedazo dizque muy viejo" (AGN, *Inquisición*: 1774, 1182.2 69v). Actualmente, los brujos-*nahualli* de diversas regiones nahuas confeccionan muñecos de trapo, cera o papel que representan a sus víctimas, y son quemados, ahogados o atormentados con espinas, clavos y toda clase de objetos puntiagudos (García Salazar: 1978, 748-749; Álvarez Heydenreich: 1987, 136; Madsen: 1960, 197). Un dato particularmente interesante, presentado por Aranda Kilian (1993, 115-116) y Dow (1982), es que, en opinión de los nahuas y los otomíes de la Huasteca, dicha práctica supone

131 *Te-euilotlatia*, "erigir un *ehuillotl* para alguien". Los informantes de Sahagún (*CF*: III, 44) dicen: *inin êhuillôtl, zan ocôcuahuitl in quitzatzahyânayah, zatepan quicuitlalpiah*, "este *ehuillotl* no era más que palos de pino que perforaban y después ataban".

tener un efecto directo sobre el "alma" o *¿aki* de la persona más que sobre el cuerpo.[132]

Aparentemente, una de las técnicas más usadas por los *nanahualtin* mexicas para provocar la enfermedad era la introducción de objetos extraños en el cuerpo de la víctima. Las fuentes antiguas no hablan explícitamente de esta clase de procedimientos, mas los informantes de Sahagún (1946-1947, 151, 241-42; *CF*: I, 4, X, 29; véase también López Austin: 1967a, 110) mencionan que un personaje llamado *tetlacuicuiliqui* o *techichinani* "chupaba la parte afectada del enfermo y extraía pus, o hacía como si extrajera piedras, cabellos".[133] Un siglo más tarde se nos dice que para curar sortilegios "le chupan el estómago, o pecho, y le refriegan piernas o brazos, o cabeza, fingiendo que sacan de aquellas partes cosas que traen escondidas" (Serna: 1953, 102).

Dicha creencia fue igualmente observada por Núñez de la Vega (1988, 755) entre los *maestros nagualistas* de Chiapas:

> [Embrujan] soplando por el aire diciendo las palabras aprendidas, o sobre plumas o hierbas, palos etcétera, que ponen en los caminos y partes en que puede pisarlas el que ha de ser hechizado, para que enferme de fríos y calenturas ordinariamente, o de garganta, lamparones, horrorosas llagas; o entrándole en las partes ocultas o en el vientre, cabeza y garganta, narices, brazo o cualquier miembro del cuerpo el animal que quieren por instrumento de su maleficio, como sapo, culebra, tortuguilla, ciempiés, etcétera, y con los mismos soplos y palabras suelen quemar casas, destruir sementeras o milpas.

Esta misma clase de procedimientos también ha quedado registrada en diversos procesos inquisitoriales de los siglos XVII y XVIII:

> [El testigo] dijo que sabe que una mujer llamada Pascuala a quien no conoce, trae engañados los indios, así del pueblo como de los pueblos comarcanos teniéndoles hecho creer que es zahorí y adivina a los huevos y cura hechizos haciendo salir de los cuerpos enfermos con ventosas sacos, que les echa gusanos (AGN, *Inquisición*: 1694, 206r).

[132] Parece ser que la fabricación de muñecos es el procedimiento más usado por los nahuas de la Huasteca ya que éste fue el primero y el único mencionado por Román Martínez (2003, comunicación personal).

[133] El primero significa "aquel que saca cosas de la gente" y el segundo "aquel que chupa a las personas".

> Esta rea [María Franco] le había curado y sacado unos gusanos con las cabezas prietas […]. La rea curó a una niña Doncella llamada María, le sacó de la barriga un poco de lana colorada, una maraña de cabellos y otros hechos trenza, un pedazo de ocote y unos gorupos (AGN, *Inquisición*: 1712, 745.1, 8r-8v).

Actualmente, éste es el método más usado por los brujos indígenas. Se encuentra la creencia en él entre los nahuas de diversas regiones: los mixes, los otomíes, los huaves, los jacaltecos y los zapotecos (Sandstrom: 1979, 9; Aranda Kilian: 1993, 115; Münch: 1994, 196; Olavarrieta: 1989, 75; Madsen: 1960, 197; Lipp: 1991, 162; Dow: 1986, 15; Cheney: 1979, 64; La Farge y Byers: 1931, 141; Parsons: 1966, 138; Butler: 1982, 255). Una creencia interesante, registrada por Madsen (*op. cit.*, 201), es la siguiente: "los habitantes de Tecospa creen que los brujos *naguales* tienen asistentes animales en sus estómagos. Éstos pueden ser gatos, búhos, tarántulas, lagartos, ranas o sapos. El brujo puede enfermar a su víctima enviando a uno de estos animales a su cuerpo". Lo más notable es que esta concepción se encuentra igualmente presente entre los yaquis de Arizona (Schutler: 1967, 47).

Otro método usado por los malos *nanahualtin* es hacer que la víctima ingiera sustancias pensadas como patógenas. Los informantes de Sahagún (1997, 213; 1946-47, 169) hablan del siguiente modo del *tetlepanquetẓqui*, "aquel que erige a las personas sobre el fuego":

> Se dice que "aquel que erige a las personas sobre el fuego", prepara a alguien como a un muerto. Él orna pedazos de madera con banderolas de papel. En la noche, durante cuatro noches, hacía esto. Después, preparaba alimentos para ofrecérselos. En la noche, los quemaba. Al alba, cuando el sol se eleva, llamaba a las personas con las que estaba enojado, las personas a quienes detestaba. Entonces, les daba sus ofrendas, las ofrendas que había ofrecido en la noche. Aquellos con quienes él estaba molesto, aquellos que lo habían enfadado, la comían. Entonces, él decía —*Que mueran pronto*. Entonces él se enriquece.[134]

Como ya hemos visto, los *nanahualtin* de origen *macehualli*, nacidos bajo el signo 1-Viento y 1-Lagartija, estaban destinados a valerse de este procedimiento para dañar a las personas (*Primeros Memoriales*: 1997, 163, 172).

134 *In tetlepanquetẓqui mitoa temicaqtẓaqchihua in quahuitl amatl ica ioan amapantli yoaltica nauhyoal inquichihua, niman tlaqualli mochihua, inic quitlamanilia, ça no yoaltica in quitlatia in aque cenca quiqualnia. In cenca quicocolia nima yehuatl quimaca ma iẓuihca miquica inic monetlamachtia.*

Esta misma clase de procedimientos figura igualmente en los procesos inquisitoriales de la época colonial. Una india tlaxcalteca acusada de brujería declaró "que ha oído decir que Josepha Salazar quitó la vida con un plato de comida a Lucía Flores" (AGN, *Inquisición*: 1751, 939.8, f. 277v). En el mismo sentido, una indígena nicaragüense llamada Manuela de Ibarra confesó que "había dádole vidrio molido al padre Dn. Joseph Antonio en la corrida" (AGN, *Inquisición*: 1787, 1299.18, f. 305r). Este tipo de prácticas sigue vigente entre los nahuas de Morelos y de la región de los Tuxtlas; en estos casos es común que la sustancia utilizada sea tierra de panteón (Álvarez Heydenreich: 1987, 136; Kelly: 1956, 77).

Otra práctica común entre los *nanahualtin* es la inducción de la enfermedad a través de una fuerte impresión. Aunque esta clase de creencias no figura ya en los textos del siglo XVI, un documento colonial registra que un terapeuta zoque, llamado Jacinto González, alude al *espanto* inducido a un cura por un par hombres-*nahualli*:

> [El testigo declaró] que él, en figura de ardilla, y en su compañía otro indio viejo de su pueblo llamado Joseph de Ovando, en figura de rayo, juntos los dos a deshoras de la noche del mismo día que sucedió el caso del espanto en la casa del cura beneficiado de éste pueblo, encontraron en la plaza de él a Nicolás López, indio de Jiquipilas, y a Nicolás de Santiago, mulato llamado 'el renegado', vecino también del dicho pueblo de Jiquipilas, uno en figura de tigre y otro en figura de león, y que les hablaron y preguntaron que qué buscaban a aquellas horas en pueblo ajeno, y que respondieron que venían a vengarse del cura beneficiado porque había quitado a uno de ellos de mayordomo (AHDCH: 1685, f. 15r).

Los *nanahualtin* del sur de Veracruz se convierten en animales para asustar a las personas, tratan de hacerlas caer para que un *chaneque* capture su "alma" o ellos mismos robarla (Bautista Castillo: 1982, 37; Robe: 1971, 143; Münch: 1983, 378; 1994, 194). Entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla y los tzotziles existe la posibilidad de que, en lugar de desprenderse la entidad anímica por el espanto, ésta sea directamente vendida a las deidades del inframundo (Duquesnoy: 2001, 375; Vogt: 1966, 124; Silver: 1966, 464; Laughlin y Karasik: 1988, 91-93), mientras que para los nahuas de la Huasteca un hombre-*nahualli* puede enviar a un animal a que se coma el "alma" de su víctima (Aranda Kilian: 1993, 116).

Un procedimiento inverso al anterior, pero con efectos igualmente devastadores, consiste en introducir una de las entidades anímicas —principalmente el *ihiyotl*/*ecahuil*— en el cuerpo de la víctima para provocar con ello una de las

múltiples patologías conocidas como *aire* (Olavarrieta: 1989, 75; Sandstrom: 1979, 9; Kearney: 1971, 75; Greenberg: 1981, 92). Según los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, lo que sucede es que el hombre-*nahualli* introduce su propio *ecahuil* en el cuerpo de su entidad compañera y la envía a asustar a la futura víctima, y es la inspiración forzada, ocasionada por la fuerte impresión, la que produce la introyección de la entidad patógena (Signorini y Lupo: 1989, 70, 137).

También conocemos casos, entre los jacaltecos y los nahuas de Morelos, en los que, para enfermar a una persona, se escupe o se recitan frases groseras a espaldas de la víctima (Stratmeyer y Stratmeyer: 1979; Álvarez Heydenreich: 1987, 136). En otras ocasiones, el *nahualli* provoca "accidentes" al hacer que dos personas se molesten y que una ataque a la otra (Refugio Miranda: 2002, comunicación personal). En grupos como los mixtecos, los tojolabales y los nahuas de la Huasteca y la Sierra Norte de Puebla, se limita a pedir a las entidades sobrenaturales que dañen a sus enemigos (Mak: 1959, 132; Ruz: 1981a, 57-58; Signorini y Lupo: 1989, 85; Román Martínez: 2003, comunicación personal). Es posible que este método esté en relación con el término *tetlateononochili*, "aquel que invoca a los dioses para dañar a las personas", usado para caracterizar al *nahualli* (*CF*: IV, 101).

Una forma de maleficio, poco usual pero interesante para el tema que nos ocupa, fue registrada entre los chatinos contemporáneos: "Se supone que los brujos están siempre atentos al nacimiento de los niños para detectar cuál será su *tona* y así poder controlarlos desde la infancia. Dentro de sus capacidades está cambiar la *tona* de un infante, apropiándose de la *tona* anterior, que queda a 'su servicio', y enfermando gravemente a la criatura" (Bartolomé y Barabas: 1982, 136).

Prevención del maleficio

Ya hemos dicho en otra sección que, gracias a su condición de falso animal, el hombre-*nahualli* podía ser descubierto cuando éste tomaba la forma de su entidad compañera. Hoy en día es común que los grupos nahuas consideren que tales seres pueden detectarse con la ayuda de ciertos animales, lo cual se observa en Morelos, la Huasteca y el Sur de Veracruz (Münch: 1994, 224). Al respecto, Refugio Miranda (2002, comunicación personal) relata: "El perro y el caballo, por ejemplo, son los primeros que ven al *nahualli*. Incluso el caballo, por ejemplo, si ve que hay un *nahualli* en el camino, no pasa". En estos casos, dicha cualidad parece estar particularmente asociada al perro por su rol de guía de los muertos en su viaje al Mictlan ya que, al estar familiarizado con tal sitio, sería lógico que éste pudiera reconocer a quienes de él proceden.

Sahagún (1938, IV, 326) reporta que "los nigrománticos hacían sus maleficios y encantamientos, y tenían gran temor de este signo *nahui ehécatl*. Por eso ponían y metían cardos en las ventanas, decían que con aquello se huían los hechiceros".

Ruiz de Alarcón (1984, 63-64) comenta que en el siglo XVII entre los nahuas,

> los dolientes de enfermedades prolijas y de las que confirmadas tienen los médicos por incurables […]. Luego atribuyen su enfermedad y dolencia a hechizo […] el falso médico ordena que se use del *ololiuhqui* para salir de la duda, para lo cual se sigue en todo el orden de tal médico […]. Tras esto se sigue la embriaguez de la bebida, y en ella, o que la fantasía del beodo revuelta aquellas especies que antes aprendió sobre la sospecha […] luego condena al indicado por la sospecha, la cual publica luego que sale de la embriaguez.

Aunque no siempre se ha recurrido a los alucinógenos, la idea de que es posible identificar al responsable de un hechizo a través del sueño o un estado semejante parece haber estado igualmente presente entre los zoques del siglo XVII. Un enfermo declaró sobre un brujo llamado Diego de Vera, "que dentro de su sueño lo había visto que le hacía daño" (AHDCH: 1678, f. 11r-12v). Actualmente, los huicholes, los chatinos y los nahuas de la Huasteca y Guerrero aún piensan que un individuo puede adivinar la causa de una enfermedad, e incluso saber quién es su responsable, a través del sueño y de las visiones producto del consumo de psicotrópicos (Weigand y García: 1992, 221; Bartolomé y Barabas: 1983, 137; Aranda Kilian: 1993, 115; Goloubinoff: 1994, 139).

En otros casos menos frecuentes es el simple descuido por parte del brujo, al momento de realizar el maleficio, el que permite su captura (Madsen: 1960, 200).[135] Pero siempre es necesario que el responsable del mal sea pensado como identificable y vencible.

La envidia y las motivaciones de la brujería

La mayoría de los etnólogos que han estudiado a los pueblos mesoamericanos señalan que la principal motivación de la brujería es la envidia, un sentimiento negativo, similar a los celos, suscitado por la felicidad o la riqueza de los demás. Se considera que los *nanahualtin* hacen brujería porque son contratados por al-

[135] En este caso se trata de un brujo-*nahualli* que, convertido en burro para dañar a su enemigo, se siente irremediablemente atraído por un platillo culinario particularmente aromático; es a través del olor de la comida que se revierte el hechizo.

guien más, por venganza o por envidia, entre los nahuas de diversas regiones, los tuxtlecos, los tzeltales, los tzotziles, los zapotecos, los popolocas y los zoques, por citar algunos (Álvarez Heydenreich: 1987, 135-136; Robe: 1971, 101; Münch: 1994, 194; Castillejo: s/f, 18; Montagú: 1970, 362; Page Pliego: 2002, 258; Kearney: 1971, 66; Abell: 1970, 76; Lisbona Guillén: 2001, 110; Thomas: 1975, 222-225). Muchas veces, cuando actúan bajo las órdenes de alguien más, se supone que es el cliente del brujo quien, impulsado por la envidia, lo contrata para dañar a sus enemigos.

Sin embargo, aun cuando la brujería es muchas veces percibida de manera negativa, en tales circunstancias el maleficio puede ser justificable en cierta forma. Para los mesoamericanos, la ostentación de los bienes materiales es generalmente considerada como un pecado. Con frecuencia los informantes de Sahagún (*CF*: X, 3, 23, 29, 30) mencionan a la vanidad, el orgullo, la avaricia y la arrogancia entre los defectos de los personajes que describen. Para los pueblos indígenas de Chiapas, las características más apreciadas entre las autoridades son la modestia, la discreción, la sabiduría, la humildad y ser buenos oradores (Villa Rojas: 1963, 249; Guiteras Holmes: 1961a, 242). Según Villa Rojas (1955, 116), entre los tzeltales "existe la idea de que una persona que ha cumplido honestamente con todos sus deberes morales 'está limpia de pecado' y, por lo tanto, invulnerable a maleficios de brujería", mientras que, según Boege (1988, 125), entre los mazatecos "tener más se entiende como algo que se obtuvo ilegítimamente [...]. El envidioso es toda la comunidad".

Ahora bien, si consideramos que para los mesoamericanos todas las formas de riqueza pertenecen a las deidades de la tierra y la lluvia y que, para tener acceso a ellas debían contraer una deuda que se pagaba con la propia carne y sangre, enriquecerse significaría tomar más que los demás y en detrimento de ellos (tomar más y pagar lo mismo).[136] De suerte que, para no provocar la envidia, aquellos que obtenían más bienes que los demás debían redistribuirlos. De acuerdo con esta lógica, los mercaderes mexicas que se enriquecían debían organizar enormes banquetes en los que tenían que ofrecer comida y bebida a todos que llegaran; cuanto más se gastaba, más aumentaba su prestigio:

> Los viejos mercaderes reciben a las personas con flores, carrujos de tabaco y guirnaldas de papel, con mosaicos de turquesa y de plumajes en fina fibra de maguey que brillan con las manchas de mica [...]. Servían alimentos a todo

136 Entre los pecados susceptibles de ser castigados por medio de la brujería, los tzeltales contemplan cosas como comprar un caballo o enriquecerse (Villa Rojas: 1990, 354-355).

> mundo, no olvidaban a nadie. Una vez que todos habían comido y bebido, se distribuían flores y carrujos de tabaco a los pobres viejos y las pobres viejas […]. Y, cuando el banquete del anfitrión había terminado, cuando la comida y la bebida ya habían sido servidas, al día siguiente se servía otra vez comida y bebida […]. Mas, si en el momento de la distribución ya no quedaban flores, ni carrujos de tabaco, ni comida, ni chocolate, entonces los viejos consideraban que aquel que había alimentado a la gente ya no tendría ningún mérito, nada sería su recompensa (*Códice florentino*: IX, 41-42).

Hoy en día, estos banquetes son ofrecidos por los *mayordomos* de las imágenes católicas —quienes muchas veces están investidos de cierto poder político— durante la fiesta del santo patrono de la comunidad.

Ahora bien, si se considera que son los *nanahualtin* quienes se encargan de negociar con la sobrenaturaleza telúrica para obtener las riquezas y hacer pagar la deuda, resulta lógico que sean también ellos los que se ocupen de castigar a quienes, sin compartir, obtienen demasiado en los intercambios con las deidades. Son los hombres-*nahualli* y sus entidades compañeras las que se dedican a castigar la riqueza entre los jacaltecos y los tzeltales (Stratmeyer y Stratmeyer: 1979, 121; Villa Rojas: 1963, 250-251). Según Villa Rojas (*idem*; 1990, 337), es en tales ocasiones que las autoridades locales y los especialistas rituales envían a sus *lab* a devorar el "alma" de los transgresores y, como indica el autor, es en este sentido que el nahualismo actúa como "mecanismo de control social".

Por otro lado, podemos observar que no es el maleficio en sí mismo lo que se considera como ilícito sino aquel que se efectúa de manera injustificada o se dirige contra personas inocentes (Villa Rojas: 1990, 337; Maurer Avalos: 1979, 221; McLean: 1984, 400). Por lo tanto, es "una delgada línea [la que] distingue entre el castigo infringido por un guardián espiritual (santo, espíritu o principal de la comunidad) de la malevolencia de un brujo" (Pitt Rivers: 1970, 185). Bartolomé y Barabas (1990, 199) explican el modo en que los chinantecos contemporáneos hacen esta diferenciación:

> [Las enfermedades causadas por brujería] son consideradas resultantes de la transgresión de alguna norma social [...]. Para realizar un 'daño' el Anciano [autoridad política local] llama a un brujo y le da las ordenes correspondientes. El brujo se transforma en uno de sus *nahuales* y lleva la enfermedad a la casa de la familia contra la cual se ha hecho la acusación [...]. Cuando el enfermo o su familia se dan cuenta de que les están haciendo 'daño', van a ver al Anciano del pueblo o de la sección para preguntarle si alguien los ha acusado

> o le han pedido que actué contra ellos y les están haciendo mal. Entonces los Ancianos se reúnen en consejo y averiguan cual de ellos o cual curandero o brujo es el responsable; una vez que esto se ha determinado se realiza un careo en el cual se reúnen el iniciador del 'daño' y su victima. Si los Ancianos opinan que el 'daño' se está realizando por una causa justificada dejan las cosas como están, pero si advierten que el 'daño' es injusto (motivado por celos, envidias, etcétera) hacen que el mal se vuelva contra el propiciador del mismo, después de lo cual reprenden a aquel de ellos que hiciera el 'daño' sin averiguar antes si era justo hacerlo.

Como hemos visto, la mayor parte de los datos disponibles tiende a señalar al *mal nahualli* como causante de diversas clases de calamidades que comprenden, entre otras, provocar granizadas o sequías, la destrucción de pueblos o plantíos y, sobre todo, la enfermedad y la muerte a sus semejantes.

Entre los términos usados para describirlo, *tlacatecolotl* es aquel que caracteriza mejor el aspecto peligroso, inquietante e, incluso, maléfico de su actividad. *Tetlachihuiani* parece referirse a la capacidad destructiva de quienes, sin ser necesariamente malignos, suelen comunicarse con deidades potencialmente nefastas. El resto de los vocablos empleados nombra una serie de prácticas específicas: por *texoxani* se alude a quienes, a través de cierta influencia posiblemente vehiculada mediante la mirada, son capaces de provocar la enfermedad, la destrucción y la muerte a hombres, animales y objetos; *teyollocuani* se refiere a la acción simbólica de comer el corazón de los enemigos para ocasionar, igualmente, el deceso y la destrucción de la gente. Es posible que *tetlanonochili* evoque al hecho de seducir a las deidades para convencerlas de afectar a las personas contra quienes se dirige el maleficio. *Teehuilotlatia* significa, probablemente, el uso de efigies para que, al quemarlas, se induzca el mal en sus víctimas. Todavía en la actualidad se emplean muñecos para torturarlos y causar un daño semejante al humano representado. Por último, *tetlepanquezqui* designa a quienes por medio de rituales daban de comer a sus víctimas sustancias patógenas.

Entre las múltiples técnicas usadas por los malos *nanahualtin* se mencionan las siguientes: la introducción de objetos extraños en el cuerpo de las personas a quienes se pretendía hacer mal; el uso de formas no humanas para, al provocar el susto de su víctima, capturar, comer o vender la entidad anímica que se desprende; insertar una de sus propias entidades anímicas en el cuerpo del enemigo para producir aquella patología conocida como *aire*; escupir o recitar frases groseras detrás de la persona a quien se desea el mal; tocar los objetos que se desea

dañar, pintar las casas o sangrarse sobre las personas a quienes se quiere destruir. Todo esto sin mencionar el ataque a las entidades compañeras de sus víctimas y rivales.

Al mismo tiempo se nos dice que, gracias a la existencia de ciertas fechas particularmente propicias para el maleficio —las que al tener el 9 por numeral, se encontraban bajo el influjo de las deidades del inframundo— y la necesaria repetición del acto mágico, las personas comunes podían prevenir el maleficio colocando cardones en las entradas de las casas en los momentos de mayor riesgo. Sabemos igualmente que, además de ser reconocibles bajo sus formas no humanas, los hombres-*nahualli* causantes de maleficios podían ser descubiertos durante el sueño o las visiones causadas por el consumo de alucinógenos. Así, el *nahualli* no sólo era pensado como causante del mal sino como un malhechor que podía ser identificado y, cuando menos, contrarrestado.

El problema es que ninguna de las fuentes antiguas nos explica qué es lo que lo motivaba a actuar así. Los documentos etnográficos contemporáneos señalan a la envidia —generalmente suscitada por una riqueza inusual— como el principal motor para la brujería. Sin embargo, si consideramos que para los mesoamericanos la obtención de cualquier clase de bienes materiales implica el pago con la propia carne y *tonalli* después de la muerte, podemos ver que cualquier forma de enriquecimiento significa un mayor beneficio a costa de los demás. Por tal razón, el castigo de tan reprobable actitud sería pensado como justificable de modo que no sería el maleficio en sí lo que sería considerado como despreciable —puesto que, como hemos visto, también el *buen nahualli* se valía de tales medios para defender a su comunidad—, sino el uso y abuso de estas capacidades con fines indebidos.

Ahora bien, si el maleficio no era necesariamente visto como nefasto, ¿qué utilidad podría haber tenido éste cuando se ejecutaba en contra de la propia comunidad?

Hemos dicho que, en el intercambio de carne-*tonalli* entre la sobrenaturaleza telúrica y la sociedad, el hombre-*nahualli* fungía como mediador al permitir la comunicación entre ambas partes y al obtener la fertilidad y la lluvia a través de los correspondientes ritos petitorios. Si se considera que en los casos justificables el maleficio estaba dirigido a los extranjeros, a los enemigos y a quienes infringían las normas morales, éste podría ser entendido como una forma de pago de la deuda a través de la entrega de quienes resultaban peligrosos o perjudiciales para la sociedad. Y sólo cuando el maleficio era dirigido contra quienes se consideraban como inocentes, éste era considerado como producto de la envidia y obra de un *mal nahualli*.

La cuestión que restaría por resolver es, en la práctica, ¿qué es lo que permite a los miembros de la comunidad distinguir entre el *buen* y el *mal nahualli*?

Vida y muerte del *mal nahualli*

A pesar de los diversos males que los brujos-*nahualli* provocaban a las personas, hemos podido notar que su actividad no puede, en modo alguno, ser reducida al perjuicio, ya que en algunos casos su capacidad nociva podía ser empleada para salvar la vida de un individuo. Podemos mencionar que, según los informantes de Sahagún (1946-1947, 168), el *teyollocuani*, *tecotẓcuani*, solía enriquecerse cuando curaba los males que él mismo provocaba: "comía las pantorrillas del propietario. Y así, el propietario lo llamaba para que lo curara".

En el siglo XVII, los indígenas del centro de México consideraban que, cuando caían enfermos, "jamás sanarán si el que los enhechizó no los cura o quiere que sanen [...] y luego le pide que aplaque su ira y enojo y le cure" (Ruiz de Alarcón: 1984, 65-64). Esta misma creencia es igualmente mencionada en diversos procesos de la época colonial: "Dice que para sanar del referido accidente hizo varios remedios que no le aprovecharon. Hasta que fue a la Hacienda de San Nicolás en solicitud de una india curadera ya difunta, la que le dijo que ella no la podía curar sino aquella a quien le había mandado hacer los cuellos, que cuando se los cobro le hizo el daño" (AGN, *Inquisición*: 1712, 745.1 6v-7r).

En Chiapas se dice que:

> En la misma elección hubieron este declarante y dicho Diego de Vera palabras y discordia, y que entonces le amenazó el dicho Diego de Vera, diciéndole que rogaría a Dios le hiciera alguna enfermedad [...]. Permaneció en cama cuatro meses, y al ver que no se curaba fue en dos ocasiones a casa de Vera para que le diera algún remedio [...Otro testigo indicó que] estando así enfermo mandó llamar a Vera para que lo curara, pero como éste no quiso ir, él fue dos veces a su casa a pedirle que le quitara el mal que le había puesto (AHDCH: 1678, f. 4v-5r, 11v).

> [Un terapeuta dijo que no podía curar cierta enfermedad] porque no era enfermedad de que Dios hubiese mandado sino que tenía su *coime*, que en Castilla quiere decir su amo (AHDCH: 1801, f. 1r).

En Oaxaca: "Un testigo afirmó que habiéndose peleado con uno de esos maestros, se le hinchó la garganta de manera que no podía comer, hasta que el mismo brujo lo curó" (AGI, México, 882-16, f. 538r, en Alcina Franch: 1993, 91).

Esta clase de ideas ha sido también registrada en diversos pueblos mesoamericanos contemporáneos. Entre ellos podemos citar a los nahuas de diversas regiones, los pames, los popolocas, los popolucas, los tojolabales y los tzeltales (Aranda Kilian: 1993, 116; Álvarez Heyndereich: 1987, 135; Signorini y Lupo: 1989, 105; Madsen: 1960, 196; Chemin Bässler: 1984, 198; Jäcklein: 1974, 263; Abell: 1970, 76; Williams García: 1961, 45; Ruz: 1981b, 183; Nash: 1970, 158).

Los poderes nocivos de un *nahualli* pueden ser igualmente usados para obligar a otro brujo a curar a su víctima. Es en estos casos que la curación se presenta bajo la forma de un combate entre brujos por la salud o muerte de la víctima: "Si alguien te quiere hacer daño, se puede contratar a un brujo que le haga limpias o para que lo defienda" (Román Martínez: 2003, comunicación personal). Encontramos creencias semejantes entre los nahuas de otras regiones, los otomíes de El Mezquital, los huaves, los mames y los tojolabales (García Salazar: 1978, 747-748; Signorini y Lupo: 1989, 105; Tranfo: 1974, 232-234; Signorini y Tranfo: 1979, 245; Oakes: 1951, 160; Ruz: 1981b, 183). De esta manera, pareciera ser que cuanto más apto para el maleficio sea un especialista ritual, más eficaz sería también en la curación. Es por tal motivo que en algunos grupos mesoamericanos contemporáneos se considera a los productores de enfermedad como última solución en la recuperación de la salud (Signorini y Lupo: 1989, 100; Ruz: 1981b, 183; Nash: 1970, 158). Lo anterior sin considerar que, al parecer de algunos pueblos como los chinantecos, "los brujos (*dẓá 'liiy*, gente que hace daño) deben ser también comprendidos como factores relevantes entre los mecanismos de control social a nivel local, ya que su poder puede ser utilizado tanto contra los enemigos personales como contra los adversarios políticos de ellos o de los Ancianos [autoridades locales]" (Bartolomé y Barabas: 1990, 196).

Por otro lado, hemos podido observar que, en la realidad, la mayoría de los terapeutas no considerados como brujos-*nahualli* afirma, cuando menos, ser capaz de curar maleficios. Madsen (1960, 201) menciona, por ejemplo, que en Tecospa "nadie acusa a don Eusebio Landa, el *curandero del aire*, de ser brujo, aun si trata casos de embrujamiento por medio de comida" (consúltese igualmente Álvarez Heydenreich: 1987, 217; Sandstrom: 1991, 234; Signorini y Lupo: 1989, 101). También vemos que, no sólo nadie se presenta ante los demás como brujo-*nahualli* sino que en muchas ocasiones quienes son acusados de practicar la brujería dicen actuar como terapeutas. Tal es el caso de un indígena zoque, llamado Nicolás Santiago, quien "preguntado si es verdad que se ha ocupado en curar

enfermos, dijo que sí que ha ejercitado este ministerio de dos años a esta parte" (AHDCH: 1685, f. 34r). En el mismo sentido, Núñez de la Vega (1988, 755) comentó que

> de estos [*maestros nagualistas*] están en peor categoría aquellos que se introducen por médicos y curanderos en los pueblos, o sangradores, que en realidad no lo son, sino grandísimos maléficos, brujos, encantadores y hechiceros que con la apariencia de curar hacen enfermar y matan a todos cuantos quieren, aplicándoles el instrumento que llaman medicina de hierbas, etcétera, con soplos y palabras infernales.

En la Sierra Norte de Puebla, el *mal nagual* náhuatl se comporta como cualquier *tepahtiani* pero, ocasionalmente, deja entrever su verdadera naturaleza (Signorini y Lupo: 1989, 98). En el sur de Veracruz se considera que los *nanahualtin* son simplemente *curanderos maléficos* (García de León: 1969, 287). Entre los tzeltales se supone que no sólo los *malos nanahualtin* se hacen pasar por *curanderos* sino que todos comienzan por fungir como terapeutas (Nash: 1970, 147; Villa Rojas: 1990, 341). En el mismo sentido, los tojolabales definen al *pukuj*, o *brujo*, como un ser que "originalmente se desempeñó como curandero, logra controlar las influencias maléficas del medio y hacer daño gracias a su asociación con el dueño del inframundo" (Ruz: 1981a, 57-58). Ideas semejantes han sido igualmente expresadas por los chatinos y los teenek (Bartolomé y Barabas: 1982, 137; Gallardo Arias: 2000, 102). Aun entre los yaquis se piensa que el que es capaz enfermar también puede curar; por ello se supone que los *brujos* pueden hacerse pasar por *curanderos* (Schutler: 1967, 88-89). Esto sin mencionar que, como muchas veces se acusa a los ritualistas de practicar la brujería, no siempre es fácil distinguir entre el causante de la enfermedad y el terapeuta (Huber: 1990b, 167; Weitlaner: 1977, 165; Lipp: 1991, 149). De hecho existen casos en los que, aunque los indígenas distinguen con términos diferentes al brujo y al terapeuta, ambas figuras pueden coexistir en un sólo individuo. Así se observa entre los nahuas de la Huasteca —con los nombres de *tepahtiani*, "terapeuta", *tlachihke*, "adivino", y *nahualli*, "brujo"—, los de la Sierra Norte de Puebla y la región de los Tuxtlas, los jacaltecos, los huaves, los otomíes, los popolocas, los quichés, los tzeltales y los tojolabales (García Salazar: 1987, 744-47; Montoya Briones: 1964, 154; Signorini y Lupo : 1989, 93; Farfán Morales: 1988, 131; Kelly: 1956, 57, 75; La Farge y Byers: 1931, 141; Cheney: 1979, 68; Galinier: 1990, 157; Tranfo: 1974, 229; Greenberg: 1981, 95; Jäcklein: 1974, 263; Abell: 1970, 76; Tedlock; 1982, 111; Villa Rojas: 1990, 223; Ruz: 1981a, 57-58). De hecho, sabemos que en algunos

grupos nahuas, como los de la Huasteca y la Sierra Norte de Puebla, se considera que, aunque usualmente se les define como "los que curan las enfermedades", existen *tlamatines* o *tlamatcame* buenos y malos ya que "pueden curar o enfermar" (Román Martínez: 2003, comunicación personal; Pérez Téllez: 2002, 71).[137]

La confusión entre estos dos personajes ha sido claramente descrita entre los popolucas, los chinantecos y los huicholes:

> En realidad no hay una distinción específica entre curandero y brujo [llamado *nahual*] salvo la reputación, ambos pueden curar, pero se considera que algunos además de hacerlo pueden causar una enfermedad (Williams García: 1961, 45).

> En oportunidades resulta difícil distinguir a los brujos de los curanderos (*dz̆à mi*), puesto que estos últimos también son capaces de actuar en forma negativa produciendo daños (Bartolomé y Barabas: 1990, 196).

> El *mara'akamé* (cantor/curandero) de una persona puede ser brujo de otra [...]. Existe una vaga sensación entre los huicholes de que se necesita un brujo, o cuando menos alguien que potencialmente tenga poderes de hechicería para identificar a otro. Por lo tanto, aunque los *mara'akamé* tienen el deber de mantener el equilibrio y el orden, casi todos se consideran, cuando menos, potencialmente malévolos (Weigand y García: 1992, 221).

Por lo tanto, si tomamos en cuenta que hay terapeutas acusados de ser brujos-*nahualli*, que existen brujos-*nahualli* que se dicen terapeutas, que los dos pueden tanto curar como provocar enfermedades y que ambos pueden coexistir en una misma persona, ¿por qué ciertos individuos son exclusivamente considerados como brujos-*nahualli* y otros no lo son jamás?

¿Quién es el *mal nahualli*?

La primera categoría de personajes considerados como malos *nanahualtin* es la de los extranjeros. Así, los informantes de Sahagún (*cf*: x, 177, 183, 192; Sahagún: 1938, iii, 128, 129, 139) afirman que: "[Los olmecas uixtoti] eran *nonotz̆aleque*, *tlamatnime*. El nombre de su jefe, un *nahualli*, era Olmecatl Uixtoti. [...Los matlatzincas] se divertían hechizando a las personas [... Los ocuiltecas] gustaban de hechizar a los otros [...]. Los chichimecas conocían, practicaban y adminis-

[137] Algo semejante sucede entre los chatinos con el *Ne' Ho'o* (Bartolomé y Barabas: 1982, 134).

traban el mal de ojo [… Los quaquata] eran muy maléficos porque se valían de hechicerías".

Según Chimalpahin (1998, 3*era relación*, 91v), Maxtlaton calificó a los mexicas de grandes *nanahualtin*. Ixtlilxochitl (1975, I, 319) dijo sobre la ciudad de Cuitlahuac que "los ciudadanos eran grandes hechiceros y nigrománticos y que tenían la ciudad por encantada". Para los tlaxcaltecas, los chichimecas eran "grandes hechiceros e nigrománticos, que usan el arte mágico con que se hacían temer, y así eran temidos, por cuya causa no los osaban enojar las gentes vecinas" (Muñoz Camargo: 1948, 46). "Los nonoualca, ya muertos, todos eran muy grandes *nanahualtin*" (*Historia tolteca-chichimeca*: 1976, 140-141). Una opinión semejante fue expresada durante un proceso inquisitorial del siglo XVIII (AGN, *Inquisición*: 1717, 303.30 475r): "[los indios tenían miedo] de este pueblo de Meztitlan porque había muchas hechiceras". Siguiendo la misma lógica, los otomíes de la Huasteca dicen que "México está poblada por *nahuales*" (Galinier: 1979, 436). Los totonacos de Jalpan creen que ya no hay *nahuales*: "en el pasado eran los comerciantes ambulantes nahuas, apodados cotones prietos a causa de sus jorongos de lana negra, quienes se transformaban en *nahuales* para robar los puercos y aun a las muchachas" (Ichon: 1969, 179). Los mames de Todos Santos consideran que los *naguales* vienen de Atitlan (Oakes: 1951, 171-173), mientras que entre los mayas yucatecos un informante dijo de un *uay pek*: "yo creo que este animal viene de otro pueblo, pues ningún vecino de aquí se atrevería a hacer estas brujerías" (Villa Rojas: 1978, 390).

El único inconveniente es que, cuando se trata de encontrar y ajusticiar al culpable de brujería, el extranjero pocas veces es accesible. Tal vez por tal motivo la mayoría de los brujos-*nahualli* identificados se encuentra en el interior de la propia comunidad.

En el siglo XVII, cuando se sospechaba que alguien practicaba la brujería, "con estas sentencias, quedan las guerras publicadas entre la parentela del enfermo con el sospechoso del hechizo y su parentela, y sobre esto queda el odio y rencor tan asentado que […] pasa y lo heredan los hijos y nietos" (Ruiz de Alarcón: 1984, 64). Podía suceder que cualquier especialista ritual terminara por ser señalado como brujo pues, aun si en un primer momento había sido considerado útil para la sociedad, siempre existía el riesgo de que un paciente insatisfecho supusiera que, en lugar de curarlo, le estaba provocando algún mal. Si el hombre-*nahualli* no lograba probar su inocencia, se convertía en una suerte de paria, temido y detestado por su pueblo: "Nunca estaba feliz ni contento; siempre estaba pobremente vestido. Y vivía en el sufrimiento, vertía su odio sobre la bebida y la comida. Donde quiera que iba causaba miedo en las personas, no podía estar en

ningún lado con la gente. Nadie era su amigo" (*CF*: IV, 43). La miseria constante debió terminar por agravar su situación pues, una vez conocida su reputación de *tlacatecolotl*, todos los servicios que le solicitaban debieron haber estado orientados hacia el mal. Así leemos en el mismo texto (*ibidem*, 102) que

> no tenía nada que comer. Vivía en la pobreza, destituido, sin hogar; en ningún lugar podía ser propietario de una casa, en ningún lugar podía ser el feliz propietario de un hogar tranquilo, no veía más que la pobreza. Pasaba la vida buscando comida sólo para él, salvo si alguien le daba algo [para] que hiciera algo para [destruir] a las personas, en pago de sus malos servicios.

Obviamente, lo anterior no debió haber ocurrido con mucha frecuencia a los *nanahualtin* más prestigiados ni a aquellos que trabajaban para el Estado u ocupaban altos puestos en el gobierno, ya que, según nos dicen los informantes de Sahagún (*CF*: IV, 42), era principalmente a los *nanahualtin* pobres a quienes se les imputaba el hacer mal a los demás. De los hombres-*nahualli* de origen *macehualli,* nacidos en 1-Lluvia se dice, que "todos sus actos estaban destinados a acumular toda suerte de males". Líneas después, el *Códice florentino* (*idem*, 102) especifica que "tal vez, era capturado en alguna parte cuando ya se había vuelto negligente, flojo o había desarrollado alguna aversión".[138] Es decir, que un *nahualli* era considerado maléfico y, en consecuencia, corría el riesgo de ser capturado cuando había perdido su prestigio.[139]

Veamos algunos casos etnográficos contemporáneos para dar mayor claridad a este punto. Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla y los tzeltales de los Altos de Chiapas consideran que un terapeuta que acumula demasiados fracasos no es más que un brujo que, en lugar de curar, se dedica a producir la enfermedad entre los suyos (Duquesnoy: 2001, 542; Villa Rojas: 1963, 253). Los tepehuas dicen que un *ha'papa'ná* "debe cuidar su prestigio para no recibir el calificativo de *haxkayanán*: brujo, epíteto aplicado al que realiza en secreto los costumbres, sin que nadie los vea" (Williams García: 1963, 173). Entre los tzeltales se supone que, aunque con frecuencia los terapeutas son acusados de practicar la brujería, dichos ataques no siempre tienen la misma repercusión; los especialistas más hábiles son capaces de desviar las acusaciones en el sentido que quieren mientras que los más torpes perderán su reputación y deberán asumir el castigo que se les im-

[138] *Anoce cana axioa in iquac ie otlatlaẓiuiti, ie ontlaxujti, ie otlatlatẓilhui.*

[139] Como lo muestra Evans Pritchard (1937, 21-147) en el caso de los azande, nadie se considera brujo, es la sociedad quien lo hace.

pute (Villa Rojas: 1990, 346-348). La historia de don Mario de Tecospa es particularmente ilustrativa sobre la forma en que un personaje puede terminar convertido en brujo:

> El brujo de Tecospa y yo nos hicimos tan amigos que me llamaba compadre y me invitó a ser padrino de su nieto, pero siempre negó ser brujo. Yo no le hice preguntas sobre su brujería, pero él sabía que la gente del pueblo me había hablado de ello. La gente de Tecospa dice que don Mario era un brujo-*nagual* que se transformaba en asno durante la noche, mientras hacía magia maligna para echar enfermedad a sus víctimas. Él dijo que se transforma en animal revolcándose en las cenizas o saltando dos veces sobre el fuego para formar una cruz. Siendo que don Mario y su familia son los únicos miembros de la comunidad que son acusados de brujería, las sospechas hostiles recaen sobre ellos cada vez que alguien se cree embrujado —*Las personas dicen que soy brujo, pero no lo soy*, me dijo un día don Mario apuntando solemnemente hacia el cielo, —*mi poder viene de allá y es un poder para ayudar a mis hermanos a crecer* [...]. Don Mario comenzó a curar poco después de su llegada a Tecospa, pronto perdió a sus pacientes locales porque tenían miedo de que pudiera embrujarlos (Madsen: 1960, 193, 196).[140]

Como en los otros casos mencionados, vemos, en primer lugar, que don Mario no se consideraba a sí mismo como brujo sino que es la comunidad quien le asignó este papel una vez que perdió su prestigio de terapeuta. En este sentido podemos afirmar que, a los ojos de la sociedad, la diferencia entre brujo y terapeuta no es más que una cuestión de prestigio. En otro texto, Madsen y Madsen (1969, 19) explican que "don Mario es desagradable para las personas del pueblo no solamente porque es brujo sino también porque es extranjero. Los extranjeros no son creíbles".[141] Así, en este caso, el brujo-*nahualli* sería alguien que no se encuentra plenamente integrado a la sociedad y que, en consecuencia, es más susceptible de perder su prestigio.

Algo semejante sucede en otros pueblos mesoamericanos. El brujo, para los nahuas de la Huasteca, se caracteriza por su escasa comunicación con los vecinos

[140] Algo semejante sucede con los rarámuris cuando un curandero es acusado de ser brujo: "Desde ese momento, la gente buena lo evita; no le dan de comer ni toleran que entre a las casa; a todos causa espanto y, mientras mejor curandero haya sido antes, más terrible brujo se le considerará después, achacándosele cualquier accidente desgraciado que ocurra en la localidad" (Lumholtz: 1981, I, 317).

[141] Don Mario, según Madsen y Madsen (1969, 19) es originario de Toluca.

y la falta de expresión de sus inquietudes durante las asambleas (Hernández Cuéllar: 1982, 87). Los teenek de la misma región consideran que un brujo es reconocible por su comportamiento antisocial: no participa en los trabajos colectivos, bebe demasiado y pelea con sus vecinos (Gallardo Arias: 2000, 129). Entre los mayas yucatecos "se piensa que la brujería es actividad de personas aisladas, con frecuencia solteras y de edad, que mantienen sus actos en secreto por miedo a las represalias" (Rivera: 1976, 142). Aun entre los rarámuris se cree que "cualquiera que maldiga estando borracho —amenazando con enfermar a quienes le ofendieron o clamando ser más poderoso que los doctores [*onorugame*]— es acusado de ser mago. Sin embargo ésta es la única vaga acusación" (Bennett y Zingg: 1939, 265).

Al mismo tiempo, el relato de don Mario muestra que a partir del momento en que la comunidad elige a un individuo para que juegue el papel de brujo, lo quiera o no, éste asumirá dicho rol social. El brujo existe porque hay quien cree en él y es gracias a dicha creencia que éste es eficaz. Quien es considerado como brujo-*nahualli*, aun cuando no utilice su poder sobrenatural en contra de los demás, es productor de enfermedad pues, para quien se piensa bajo su influjo, cualquiera de sus acciones —su sangre, su tacto o la simple mirada— puede ser interpretada como indicio de maleficio.

En otras palabras, la brujería es una explicación *a posteriori* —si se está enfermo es porque se ha sido embrujado— y el brujo lo es *a priori*, ya que es explicación del mal aun antes de que se produzca.

El discernimiento entre el *buen* y el *mal nahualli* resulta, por lo tanto, extremadamente difícil. Ambos son considerados capaces de hacer daño, uno para defender a su comunidad y el otro por envidia, para enriquecerse o por venganza. Muchas veces, los brujos-*nahualli* se presentan a los ojos de las personas como terapeutas e, incluso, intervienen frecuentemente en las curaciones, debido a que, según la creencia indígena, sólo quienes son capaces de provocar el mal pueden curarlo, ya sea porque eliminan sus propios sortilegios o porque los utilizan para combatir a los causantes del mal hasta obligarlos a quitarlo. Diversos etnólogos modernos han mostrado que, aun si para la mayoría de los indígenas se trata de dos personajes diferentes, brujo y terapeuta pueden coexistir en un solo individuo.

Actualmente, suele suceder que los terapeutas que fracasan en sus tratamientos sean acusados de practicar la brujería. Obviamente, la mayoría de las veces los especialistas de mayor reputación logran superar la crisis, mientras que quienes no se encuentran plenamente integrados o tienen comportamientos antisociales tendrían mayores posibilidades de perder su prestigio y de ser considerados,

por consenso, como brujos. Es a partir de este momento que el *nahualli* comenzaría a ser juzgado como causante de toda clase de males, debido a que, como se dice en un proceso inquisitorial (AHDCH: 1721, f. 11v; Aramoni Calderón: 1992, 267), a quien tenía reputación de brujo-*nahualli* "de cualquier mal le echaban la culpa".

Muerte simbólica y ejecuciones de *nanahualtin*

Una vez que el *nahualli* había perdido su prestigio y era conocido por todos como causante de desgracias, corría el riesgo de que, al momento de intentar provocar un mal, la presunta víctima lo apresara y supliciara. "Entonces, era capturado, y se le arrancaban los cabellos de la coronilla. Tomaban su renombre [*tleyotl*] y herían su *tonalli*. Era abandonado a la muerte en manos de los otros" (*CF*: IV, 43). Como resultado de tal "ejecución", el *mal nahualli*

> ya no podía escapar. Inmediatamente moría; sólo alcanzaba a llegar a su casa para morir. Y si, inútilmente, trataba de encontrar remedio a su situación, para no morir, trataba de continuar su trabajo e intentaba controlar, recuperar y reestablecer su *tonalli*. En vano procuraba pedir prestada alguna cosa, tal vez agua o fuego, o una olla de la casa de aquel a quien él había tratado de destruir y quien lo había capturado.[142] Mas, si aquel que debía ser destruido era verdaderamente sabio, prudente y bien advertido, no prestaba nada a nadie. No prestaba nada a nadie, durante todo el día y hasta el próximo atardecer. A la mañana [siguiente], el *tlacatecolotl* era encerrado en una red. Moría. Verdaderamente, ese era el destino que él buscaba continuamente, y había llegado el tiempo de su perdición. Él sabía en su corazón, mientras había vivido, que tal vez, en alguna parte, podía ser capturado. Y es por eso que había nacido sólo para morir (*ibidem*, 43-44).

Sahagún (1956, IV, 248), por su parte, añade que: "Cuando ya habían acabado de hacer sus maleficios y era tiempo de que acabase su mala vida, alguno los prendía y les cortaba los cabellos de la corona de la cabeza, por donde perdía el

[142] Es interesante notar que los elementos que podían ayudar a la recuperación de la entidad perdida —el agua y el fuego— son los mismos que entraban en juego en el baño ritual en el que se reactualizaba la introducción de las entidades anímicas. ¿A caso esto significa que, tras esta punición, también se desprendía el componente frío de la persona?

poder que tenía de hacer hechicerías y maleficios; con esto acababa su mala vida muriendo".

No obstante, cabe mencionar que el hombre-*nahualli* no era el único que podía ser dañado por la manipulación de sus cabellos. El *Códice Tudela* (1980, f. 76) señala que, en los momentos rituales más importantes, los sacerdotes se cubrían el pelo con un pedazo de tela para que no se les viera y no osaban rascarse la cabeza con la mano. Lo anterior muestra que aquello que reside en la cabeza y el cabello corría el riesgo de ensuciarse o deteriorarse por el descuido durante los principales eventos de la vida religiosa. El *Códice carolino* (1967, 56) declara que ciertos cortes de pelo podían ser empleados como procedimientos curativos en los niños. Durán (1967, I, 10), por su parte, comenta que los indígenas de su época creían que la salud de los niños dependía del hecho de tener el cabello cortado de uno u otro modo. Al mismo tiempo, el *Códice carolino* (*op. cit.*, 21) muestra que, aun cortados, los cabellos podían igualmente ser usados para dañar a la persona a quien pertenecían. El hecho de que el sacrificante conservara como reliquia los cabellos de la coronilla del sacrificado parece mostrar que aquello que residía en el pelo de la coronilla podía permanecer en él aun después de la muerte del sujeto, y transferir sus cualidades al nuevo poseedor. El *Códice florentino* (II, 47-49; Sahagún: 1956, IX, 52; II, 209) menciona que "aquel que había tomado los cabellos [de la coronilla del cautivo] los guardaba en toda seguridad [...], el valor del cautivo no iba a morir en vano, él tomaba de su cautivo su renombre". Lo anterior podría indicarnos que los cabellos arrancados al *nahualli* podrían haber aportado los mismos beneficios a su captor.

De modo que, si se considera que es sobre la coronilla que se vertía el agua durante el baño ritual y que sobre este punto se aplicaban los medicamentos contra la pérdida del *tonalli*, pareciera pues que, como señala López Austin (1996, I, 242), la coronilla no sólo fungía como lugar de concentración de tal entidad anímica sino que, cuando el *tonalli* salía del cuerpo o era reintroducido en él, lo hacía a través de dicho punto.

Si recordamos lo dicho en una sección anterior, tenemos que el *tonalli* es un elemento indispensable para la vida sobre la tierra, que se singularizaba según el signo del día oficial de nacimiento y determinaba así el nombre, las cualidades personales y el destino del sujeto a quien se ligaba. Si se considera que dicho destino podía ser modificado por la conducta de la persona en la vida, éste actuaría también como una suerte de registro en el que quedaba inscrito el comportamiento moral de la persona. Por lo tanto, al arrancársele los cabellos de la coronilla, el hombre-*nahualli* habría perdido su nombre, su destino —ser *nahualli*— y esa memoria anímica que se había forjado durante la vida. Por tal

razón, este tipo de pérdida del *tonalli* implicaría una suerte de muerte simbólica en la cual desaparece no el individuo sino su identidad social como miembro del grupo.[143]

Por otro lado observamos que este tipo de castigo no era aplicado exclusivamente a los *nanahualtin* sino que, en muchos otros casos, el corte del cabello —y en particular el de la coronilla— aparece como una marca de exclusión social. Uno de los informantes nicaraos de Bobadilla (Fernández de Oviedo y Valdez: 1840, 59) explica que cuando se capturaba a un ladrón se le rasuraba la cabeza para mostrar su falta y, antes de que le creciera el pelo, su mala reputación estaba ya establecida. El *Códice mendocino* (1925, 63r) nos dice que la pena aplicada a los jóvenes vagabundos era pelarles y quemarles la cabeza. A los que se embriagaban "si era plebeyo lo trasquilaban […] y le derribaban su casa diciendo que no era digno de vivir entre los hombres y que voluntariamente se privaba de la razón" (Clavijero: 1945, 241; Sahagún: 1956, II, 212). La *Relación de Huaxtepeque* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI*: 1986, II, 203) dice, sobre los sacerdotes principales, que "si eran tomados en algún delito, los mandaban trasquilar". Zurita (1941, 105) declara que cuando se descubría que un juez recibía "regalos", "a la tercera vez lo hacían trasquilar, e con gran confusión y afrenta lo privaban del oficio".[144] Por último, Román y Zamora (1897, I, 285) declara que "cuando los mozos y doncellas salían traviesos, tresquilábanlos y débanles mantas muy pobres y rotas […] para que así fuesen conocidos por ruines".

Aunque ya no se corta el pelo de la coronilla como castigo, entre los huicholes "[hay quienes] están socialmente muertos pero físicamente vivos todavía. En general, estos individuos son también varones que han sido exiliados a consecuencia de su conducta violenta, de la práctica del incesto, la bestialidad, la brujería o por haber violado ciertos cánones ceremoniales más allá del limite de lo aceptable" (Weigand y García: 1992, 217).

143 Es interesante notar que, de acuerdo a las informaciones proporcionadas por Evans Pritchard (1937, 24), entre los azandes, cuando un individuo es acusado de brujería, los miembros de su clan "admiten que el hombre sea un brujo, pero niegan que sea miembro de su clan".

144 Aunque aquí no se trata de un castigo, encontramos otro caso en el cual el corte del cabello de la coronilla implica, igualmente, la pérdida del estatus de ciudadano. La *Relación de Acolman* (en *Relaciones geográficas del siglo XVI*: 1986, II, 227) declara que "el indio que había traído a cuestas el pellejo [re]corría todo el campo y, a las personas que hallaba labrando sementeras, les trasquilaba la coronilla de la cabeza, y el tresquilado quedaba por esclavo".

Matar o ejecutar al *nahualli*

Sin embargo, lo anterior no implica que no haya habido linchamientos o ejecuciones públicas de brujos-*nahualli*. De acuerdo con Ixtlilxochitl (1892, I, 238-39), en la época prehispánica se ordenaba "que si se averiguase ser alguna persona hechicera, haciéndolo con algunos hechizos, o dándolos por palabras, o queriendo matar a alguna persona, muriese por ello y sus bienes fueran dados a sacamano". Vetancurt (1971, 91), por su parte, indica que "el que hacía hechizos y los maleficios moría sacrificado, y abierto por el pecho; y el que con bebedizos mataba era ahorcado". También Román y Zamora (1897, 284) señala que "era ley que fuese abierto por el pecho el que hiciese hechizos y maleficios, porque con esto creían que no venía mal alguno a la ciudad". "El que hacía algunos maleficios era sacrificado en honra de los dioses" (Clavijero: 1945, 241). Una crónica de 1530 menciona que entre los chontales de Honduras "fueron siempre, entre esta gente, muy castigados los hechiceros, mas no tenían por tales sino a los que hacían daño, matando o hinchendo de gusanos a otros; pero a los otros adivinos, y encantadores, que llaman sabios antes los hon[ran]" (Herrera: 1945, t. VI, década 4, libro 8, cap. 5, 22).[145]

Después de la conquista española, la gestión de la magia continuó en manos de las autoridades. Arnauld y Dehouve (1997, 38-40) presentan una serie de casos extraídos del Archivo General de la Nación y del Archivo Judicial de Puebla en los que quienes supuestamente introdujeron epidemias terminan por ser capturados y torturados por el pueblo pero a petición de las autoridades indígenas locales. En todos los relatos expuestos por las autoras, el orden de los sucesos es el mismo: el alcalde y el común —es decir, el conjunto de la población— se reunieron en la casa comunal y tomaron la decisión de matar o supliciar a los acusados. Según Ximénez (1929, 78), cuando los quichés llegaban a capturar a un brujo, todos los señores se reunían para castigarlo: "Y juntándose los señores se formó un baile para celebrar la presa de aquel brujo y transformándose en águilas, leones y tigres, bailaban todos arañando al pobre indio".

Casi todos los etnólogos que han trabajado el tema del nahualismo y la brujería indígena contemporánea mencionan asesinatos de brujos. Montoya Briones

[145] Según Ixtlilxochitl (1892, I, 238-239, 326, 496-497; II, 178, 187, 189; Offner: 1983, 148-149) en Texcoco existía un organismo gubernamental —llamado el *Consejo de Músicas y Ciencias*—, compuesto por poetas, historiadores, "astrólogos" y especialistas en magia negra o blanca: "En el consejo de músicas y ciencias se guardaban las leyes convenientes a este consejo, en donde se castigaban las supersticiones y los géneros de brujos y hechiceros que había en aquel tiempo, con pena de muerte; sólo la nigromancia se admitía por no ser en daño de persona alguna".

(1964, 158), Signorini y Lupo (1989, 99), Galinier (1979, 452-453; 1985, 137), Pitt-Rivers (1971, 11), Pozas (1959, 196), Lumholtz (1981, II, 236) y Nash (1970, 244) consideran que tales crímenes son usuales,[146] mientras que Lewis (1963, 279), Beals (1945, 96), Gallardo Arias (2000, 92), Madsen (1960, 197) y Lipp (1991, 165) afirman que éstos son extremadamente infrecuentes. Lo cierto es que en ninguna ocasión se pretende exterminar a la totalidad de los brujos; ya que, si se sabe que para muchos mesoamericanos los causantes de enfermedades son los únicos capaces de curarlas, resulta poco creíble que se decida matar a un brujo sin antes tratar de convencerlo u obligarlo a reparar el mal que produjo. Lo interesante es que, en algunos de los casos mencionados, los castigos son infringidos por las autoridades o con el consentimiento de éstas. Lo anterior ha sido registrado entre los popolocas, los tzeltales, los mixes y los indígenas de Durango —tepehuanes o mexicaneros (Abell: 1970, 78-79; Nash: 1970, 243; Lipp: 1991, 165; Escalante: 1986, 34).

El hecho de que sea el gobierno el que ejecuta la pena oficializa la culpa y evita que las venganzas sucesivas se desencadenen.[147]

Sabemos que cuanto más peligroso es pensado un especialista ritual, mayor es su capacidad curativa y, en consecuencia, más grandes serán su fama y prestigio. Sin embargo, dicho reconocimiento público también implica un mayor riesgo porque, cuanto más peligroso sea, mayor probabilidad habrá de que un día alguien se decida a tomar su vida para vengar la muerte de un pariente.[148] De hecho, el homicidio de brujos suele más bien presentarse en casos extremos, ya sea

146 Según Pitt-Rivers (1971, 11), en Chiapas, "la tasa de mortalidad por asesinato, que es altamente superior a la media nacional —que, de por sí, ya es bastante honorable—, se explica casi enteramente por las represalias contra los brujos". Nash (1970, 244), por su parte, señala que de los 37 casos de homicidios sobre los que colectó datos, nueve corresponden a asesinatos de curanderos. Incluso para los chatinos "otro método [para curar el hechizo] al que se recurre usualmente, consiste en matar al brujo identificado y al instigador de éste. Esta ultima instancia es causa de numerosos homicidios" (Bartolomé y Barabas: 1982, 138).

147 Muchas veces, cuando se acusa a brujos ante las autoridades civiles mexicanas, las demandas no son consideradas en serio y, por tal razón, los indígenas se ven obligados a tomar la justicia en sus manos. En otros casos, se imponen multas y penas de cárcel a los ritualistas indígenas, aun cuando ya hace mucho tiempo que la brujería dejó de ser considerada como un delito por el Código Penal (Gallardo Arias: 2000, 130; Montoya Briones: 1983, 82). Por último, es también común que se impongan penas mínimas o se deje en libertad a quienes asesinan a los brujos, pretextando que tales acciones corresponden a formas de comportamiento tradicionales. ¿Que no sería mejor que permitiéramos a las comunidades indígenas hacer justicia como mejor les parezca?

148 Galinier (1985, 141), Pitt-Rivers (1970, 184) y Ruz (1981b, 183) son algunos de los autores que han registrado esta clase de creencias entre los otomíes, los tzeltales y los tojolabales.

que se suponga que el brujo asesinó a alguien más o que éste haya introducido una epidemia o sequía en su comunidad.

Münch (1994, 173) menciona que en Tatahuicapan, Veracruz, fusilaron a una anciana cuando llegaron las epidemias, mientras que, durante un severo brote de infección intestinal, los mayas yucatecos culparon a una mujer curandera de edad avanzada de provocar el mal: "El rencor que esto llegó a provocar hizo que una mañana se apoderasen de ella varios hombres y la llevasen por la fuerza al monte, donde la dejaron colgada de un árbol" (Villa Rojas: 1978, 388-389). Soustelle (1958, 151-153) y Gallardo Arias (2000, 135) presentan casos, entre los nahuas y los teenek de Veracruz, en los que un individuo se decide a dar muerte a un brujo una vez que éste ha matado a uno de sus seres queridos. En el mismo sentido, Nash (1970, 244-250) presenta dos casos de brujería entre los tzeltales: en el primero se acusa a un brujo de haber tratado de matar al alcalde y en el segundo el malhechor es señalado como culpable de haber introducido una epidemia en el pueblo. El primero sobrevivió, el segundo no. Ante tales circunstancias, Nash concluye (*ibidem*, 1960) que cuando una comunidad pasa por un periodo de crisis el número de asesinatos de brujos tiende a aumentar considerablemente.

Sin embargo, cabe aclarar que los brujos no son los únicos que arriesgan su vida en los momentos de crisis. Los *Procesos de indios* (1912, 75) señalan que ciertos indígenas "mataron a un *papa* [sacerdote] que tenían allí diciendo que él no sabía nada ni hacía llover". Serna (1953, 78), por su parte, cuenta que una vez que siete *teciuhtlazque* estaban reunidos en el pueblo de San Matheo, para repeler una granizada, "uno de ellos se quiso adelantar a los otros para conjurarlo [al mal tiempo], y se dio tan mala maña, que lo echó a esa otra parte de la iglesia, hacia el poniente, y que había hecho mucho daño, y que los demás se volvieron contra él". Este tipo de fenómenos parece tener aún cierta resonancia entre las poblaciones indígenas contemporáneas; tal es el caso de los nahuas del Valle de Puebla y los tojolabales:

> Si nos remontamos a principios de siglo, cuando vivía don Casimiro, el padre de doña María, las cosas no eran fáciles para un *atlachic* [meteorólogo]. Si no llovía corría el riesgo de ser linchado, acusado de no hacer bien su trabajo o de desviar las nubes a propósito (Fagetti: 1996, 199).

> [La actuación del *pukuj*] se asocia casi siempre con fenómenos climatológicos de primordial importancia para la agricultura y son, por otra parte, los que generalmente logran obtener mayores ingresos económicos por la alta

> remuneración de sus servicios, privilegio que en ocasiones pagan con la vida, pues el temor y la envidia que despiertan puede orillar a la comunidad a eliminarlos, sobre todo en ocasión de catástrofes naturales o epidemias (Ruz: 1983, 418).

De hecho, es común que en la Sierra Norte de Puebla se asesine también a maestros y sacerdotes católicos cuando la comunidad pasa por un momento de crisis (De Pury: 2003, comunicación personal).

El brujo-*nahualli* contemporáneo aparece entonces como una suerte de depositario y encarnación del mal en la sociedad. Las personas lo reconocen como un miembro de la comunidad que desarrolla una importante función y lo toleran, debido a que es él quien funge como detentor del mal y remedio último para él. "Gracias a él, la brujería, y las ideas que ella se asocian, escapan a su penible modo de existencia, en la conciencia, como conjunto difuso de sentimientos y representaciones mal formuladas, para encarnarse en ser de experiencia" (Lévi-Strauss: 1957, 191). El *nahualli* se vuelve, así, en una suerte de soporte material de la creencia; una creencia que, frente a la doctrina cristiana y a la modernidad, se muestra cada vez más débil y, en consecuencia, tiene cada día mayor necesidad de ser reafirmada. Lo que se espera del brujo es que sepa jugar correctamente el rol que le es asignado: que acepte la culpa reparando el mal que ha provocado.

Al respecto, contamos con los siguientes testimonios:

> [Una vez que los tzeltales han identificado al causante de un mal] en reunión de brujos y ancianos de la región se amonesta al brujo culpable y se le pide que retire el maleficio 'que ya con lo hecho basta' [...Un acusado declara:] —*La pura verdad es que no tengo nada que ver con este asunto; sucede que el verdadero responsable está empeñado en pasarme a mí la culpa. Si ustedes lo creen, está bien: acepto la imputación. Pero les repito que soy inocente de lo que le pasa a ese niño* (Villa Rojas: 1955, 116; 1990, 348).

> [Entre los nahuas de Tecospa] aun si el brujo-*nagual* es temido y detestado, se le permite participar en las actividades del pueblo. Don Mario asiste a las fiestas religiosas y trabaja en los proyectos de labor comunitaria [...Aun si los vecinos lo golpean seguido, estos] han renunciado muchas veces a matar al brujo a causa de la vieja sentencia que dice el que mata a un brujo asume sus pecados (Madsen y Madsen: 1969, 22).

> [Para los mixes] no es infrecuente que las autoridades golpeen o maltraten de otra forma a los acusados de brujería para que confiesen [sus crímenes] y curen a sus víctimas. Aun en el más duro sufrimiento, el acusado no admitirá jamás su culpabilidad pero tratará de curar a las supuestas víctimas (Lipp: 1991, 165).

> [Entre los chinantecos] si se llega a tomar preso a uno de ellos [a un brujo] y se le encierra en la cárcel, el hombre puede decir *Dispensen ustedes, yo voy a pagar tanto*... Y en la misma noche se arreglaba el asunto, con 10 o 20 pesos, no sin que se le advirtiera de no volver a las andadas" (Weitlaner y Castro: 1973, 176).

> [Un *chiman* mam confiesa:]. *Sí, es cierto que yo estaba haciendo un maleficio, pero lo hacía únicamente porque aquel a quien yo quería hacer mal había embrujado a otro, el hombre a quien yo defendía* [...]. [La autoridad] le dice que lo meterían en prisión pero que lo liberarían una vez que hubiera pagado la fianza (Oakes: 1951, 160-161).

En las fuentes antiguas, como en los documentos etnográficos, el *mal nahualli* es caracterizado como un ser esencialmente dedicado al perjuicio: como *tlacatecolotl* —un término que designa lo inquietante, aterrador e, incluso, peligroso— se sangraba sobre la gente, pintaba sobre los muros de las casas, quemaba o punzaba las imágenes de sus víctimas para provocarles la enfermedad y la muerte, tocaba los objetos para destruirlos, esterilizaba las tierras; introducía animales u objetos en el cuerpo de las personas, las envenenaba o asustaba bajo su forma no humana para hacerles perder una o más de sus entidades anímicas. Como *texoxani*, el *nahualli* se valía de su nefasta influencia, probablemente vehiculada por la mirada, para dañar a las personas y, en particular, a los niños. En su papel de *teyollocuani-tecotẓcuani*, comía simbólicamente el corazón y las pantorrillas de sus enemigos —y con ellos las entidades anímicas que ahí residían— para provocarles la enfermedad y la muerte.

Sin embargo, los poderes nocivos de los *nanahualtin* también podían ser usados en beneficio de la sociedad. Diversas fuentes muestran cómo éstos podían servir para embrujar a los enemigos del Estado o ser usados para obligar a un brujo enemigo a dejar en paz a su víctima, ya que, según lo manifiestan diversos ejemplos etnográficos contemporáneos, se creía que sólo quienes eran capaces de provocar el mal tenían el poder para remediarlo. De hecho, hemos podido observar que, aun si los indígenas emplean términos diferentes para identificar a los buenos y malos *nanahualtin*, en la realidad su distinción resulta mucho más

compleja, debido a que muchas veces ambos personajes no son más que dos aspectos de las funciones desempeñadas por un mismo individuo. Es común que los indígenas contemporáneos acusen a los terapeutas de practicar la brujería cuando sus tratamientos fracasan. Los especialistas rituales más respetables llegan a "probar" su inocencia, mientras que quienes no se encuentran plenamente integrados al grupo o no respetan sus valores morales tienden a ser considerados culpables. A partir de ese momento se convertirán en la explicación más recurrente para el mal.

Los días propicios para el maleficio —aquellos que se encontraban bajo la influencia de las deidades del inframundo— las personas se encerraban en sus casas y ponían cardos en las ventanas para evitar que les hicieran maleficio. A veces la pretendida víctima lograba capturar al brujo; entonces, le cortaba el cabello de la coronilla y, con ello, lo despojaba de su *tonalli*. Esto implicaba una especie de muerte simbólica en la que no moría el individuo sino su identidad como miembro del grupo. Con esta marca, el brujo-*nahualli*, como los ladrones, los vagabundos, los jueces corruptos, los malos sacerdotes y los borrachos, era señalado como malhechor a los ojos de la sociedad.

Por último, también podía suceder que las autoridades decidieran ejecutar al *mal nahualli* en un momento de crisis, ya que si se considera que su función era evitar cualquier clase de desorden que pudiera poner en riesgo la pervivencia de la sociedad, la catástrofe debió ser interpretada como negligencia o traición.

De esta manera diríamos que la función principal del brujo-*nahualli* es la de ser culpable ya que, al ser culpable, hace posible la solución de aquello que de otro modo no sería explicable.

A fin de cuentas, el *nahualli* no es ni bueno ni malo porque, así como es él quien se encarga de obtener la riqueza para la comunidad, también él se compromete a hacer que se pague la deuda al causar la enfermedad y la muerte a quienes resultan principalmente perjudiciales para el grupo, es decir, a los que se enriquecen sin redistribuir el excedente. Sin embargo, el hecho de que en un momento dado hubiera un número inhabitual de muertos, sin que se obtuviera un beneficio excepcional, podía ser interpretado como que el *nahualli* estaba pagando más de lo que redistribuía y, por consiguiente, se estaba enriqueciendo a costa de los demás. Es justamente en tales casos, cuando se presentan grandes mortandades, que las autoridades y los miembros del grupo tienden a ejecutar al *mal nahualli*. La sociedad entrega al *nahual* un enorme poder: poder sobre sus cuerpos y sus tierras, la guerra, la suerte, el destino, etcétera. Pero al mismo tiempo lo sujeta a un enorme control pues, al ser responsable de todo ello, cualquier falta en lo previsto puede resultar en su muerte.

¿ES EL *NAHUALLI* UN SACERDOTE?

Aunque, obviamente, no existe ningún tipo de consenso al respecto, encontramos que numerosos investigadores consideran a los hombres-*nahualli* ajenos a la clase sacerdotal mexica. Por ejemplo, Caso (1953, 106) y Porro Gutiérrez (1996, 139) describen a los *nahuales* y *hechiceros* como rivales del "clero regular", Soustelle (1956, 69) los sitúa "en el polo opuesto a lo sagrado con relación a los sacerdotes" y Miller y Taube (1993, 122, 136) se limitan a opinar que, en ocasiones, es difícil distinguir al chamán del sacerdote. Una clara excepción es Aguirre Beltrán (1955, 1), quien, aunque traduce *nahualli* por "mago", presenta a este personaje como un sacerdote de origen huasteco particularmente ligado al control de los fenómenos meteorológicos.

Sin embargo, si analizamos con cuidado las informaciones aportadas por las fuentes antiguas, podemos observar que, además de figurar ligado al sacrificio —ejercicio sacerdotal por excelencia—, el *nahualli* aparece igualmente asociado al término *tlamacaẓque* (plural de *tlamacaẓqui*), presentado por Molina como "ministros y servidores de los templos de los ídolos".[149] Así, el *Códice florentino* (II, 73) afirma que, durante la fiesta de Toxcatl, unos "*tlamacaẓque* llamados *tlatlacanaualti* tomaban y estiraban [al cautivo sobre la piedra sacrificial], y le cortaban y abrían el pecho. Su corazón sacaban y lo retiraban como ofrenda al sol". En tanto, en el proceso inquisitorial de Tlacatetl y Tanixtetl (*Procesos de indios* 1912, 3, 6-7) se dice que "Tacaxtecle es sacrificador e idólatra, y *papa* [sacerdote] de sacrificios, y que se hace tigre [...]. Es hechicero y se torna tigre y brujo y todas las maneras de animalía que quiere". Además, en muchos de los conjuros curativos compilados por Ruiz de Alarcón (1984) el oficiante se presenta al mismo tiempo como *tlamacaẓqui* y Nahualtecuhtli. Quetzalcoatl, modelo arquetípico del sacerdote mesoamericano, es también llamado *nahualli* (*CF*: III, 13; Chimalpahin: 1998, *Memoriales* 66v-67v), mientras que tanto los ayunos como la abstinencia sexual parecen haber sido particularmente practicados por los *nanahualtin* y los *tlamacaẓque* (*CF*: IX, 63; I, 7; II, 78; III, 67; *Procesos de indios*: 1912, 60; *Título de Yax*: 1989, 86 9r; *Título de Velasco*: 1989, 176 3v; *Popol Vuh*: 1971, 244). Lo anteior sin mencionar que de ambos se dice que vivían en el templo (Sahagún: 1946-1947, 168).

149 De acuerdo con lo que se menciona en los diccionarios de religión (Eliade *et al.*: 1987, 528-533; Pike: 1960, 358), el término *sacerdote* —del latín *sacer* "sagrado"—, en su más estricto sentido, designa al "encargado de ofrecer el sacrificio".

No obstante, también encontramos diferencias considerables que nos impedirían colocar al *tlamacaẓqui* y al *nahualli* dentro de la misma categoría de especialistas rituales. En primer lugar podemos mencionar que, como se ve en el libro II del *Códice florentino*, muchas de las actividades de los *tlamacaẓque* son periódicas, mientras que el *nahualli* parece más bien actuar cuando se le requiere. En segundo termino tenemos que, como ya lo hemos dicho, muchas veces se suponía que un hombre adquiría la condición de *nahualli* de manera involuntaria, mientras que para ser *tlamacaẓqui* era necesario llevar una rigurosa educación en la materia dentro del Calmecac (*CF*: III, 61; *Relaciones geográficas del siglo XVI*: 1986, II, 63; *ibidem*: 1984, II, 144).[150] Además, las fuentes nos muestran a una clase sacerdotal sumamente jerarquizada, cosa que no observamos en el caso del hombre-*nahualli*.

De hecho, el término *tlatlacanahualti*, por el que se nombra a quienes ejecutan un sacrificio humano, no sólo significa "hombres-*nahualli*" sino también "hombres disfrazados". El título de *tlamacaẓqui* imputado al *nahualli* podría simplemente estar ligado al significado etimológico de dicho vocablo: "el que dará algo", "el proveedor o dador de bienes" (Wimmer: 2003), lo cual sería perfectamente lógico si consideramos que, como hemos visto, una parte de la función del *nahualli* consistía en obtener para su comunidad los recursos que le eran necesarios para su pervivencia. Ello sin mencionar que *tlamacaẓqui* posee también significados esotéricos que distan mucho de la noción de sacerdote; *tlamacaẓqui cecec*, "el *ololiuhqui*", *tlamacaẓqui ipapa*, "una planta medicinal" (Wimmer: 2003).

¿ES EL *NAHUALLI* UN CHAMÁN?

De acuerdo con el autodenominado modelo neuropsicológico, un buen número de mesoamericanistas como Harner (1980, 63), de la Garza (1987, 1993, 2002), González Torres (1983, 8) y Ortiz de Montellano (1993, 88) ha definido al chamanismo y al nahualismo en función del uso de estados de conciencia alterada.[151] Según estos autores, la creencia en la transformación existiría entre los mesoamericanos porque ésta era una experiencia vivida como real por el especialista ritual y, para ello, era necesario que el individuo se encontrara en un estado de

[150] Para mayores detalles sobre la clase sacerdotal, véanse Caso (1953, 112-115), Townsend (1993, 200-203) y Porro Gutiérrez (1996, 76-77).

[151] Seler (1990, II, 46) no define como chamán al hombre-*nahualli* pero afirma que con "los ayunos, el autosacrificio y los ejercicios sacerdotales y la utilización de drogas [...] se puede creer que él [el *mago*] pensaba seriamente que podía convertirse en tigre, volar por los aires o que era un *nahualli*".

conciencia distinto de aquel en que se vivía habitualmente, ya fuera el sueño o un estado de conciencia alterada a veces llamado "transe" o "éxtasis".[152]

Es cierto que algunas de las actividades realizadas por los *nanahualtin* y otros especialistas rituales podrían haber estado asociadas con el consumo de alucinógenos o con el autosacrificio. Sin embargo, podemos objetar que estos investigadores tienen como punto de partida una visión errónea del chamanismo ya que, como lo menciona Hamayon (1995, 159-161), el uso de los conceptos "transe" y "éxtasis"

> se revela impropio, impropio para describir para empezar, y, después, impropio para servir como concepto de análisis [...]. La aprensión del chamanismo en términos de transe y éxtasis es heredera de esta historia [la historia del estudio del chamanismo] mas ella constituye un obstáculo para su análisis antropológico, favoreciendo al mismo tiempo las confusiones.[153]

Es decir que el chamanismo, como sistema religioso, no puede ser reducido al simple uso de una técnica —la técnica extática— por parte de un cierto especialista ritual, ya que ninguna técnica, por importante que sea, puede producir sentido fuera del contexto social en que se genera la cosmovisión.

En nuestro caso particular de estudio, la eficacia del *nahualli* radica, sobre todo, en la socialización de las acciones que, supuestamente, éste es capaz de realizar durante el sueño y no en la experiencia onírica real que pueda o no haber tenido. En este sentido, lo relevante no sería la vivencia en sí sino la representación que el *nahualli* pueda hacer de ella, a través de la prosa, la danza, la mímica, etcétera. Aun cuando alguna vivencia o creencia pudiera efectivamente derivar de estados de conciencia alterada, ésta siempre tendrá que ser interpretada y descrita en términos cosmovisionales para poder ser transmitida al resto de la comunidad. A fin de cuentas, es en el momento en que se socializa la experiencia, y no en su vivencia, que ésta puede tener impacto sobre la sociedad; es la cosmovisión la que da sentido a la vivencia y no la vivencia la que produce la cosmovisión. Todo esto sin mencionar que la idea de que el otro cree porque lo ha experimentado durante un estado de conciencia alterada ha sido, cuando menos desde el siglo XVI, una de las herramientas típicas de desvaloración de la alteri-

[152] Véase Martínez González (2003) para mayores datos sobre el *modelo neuropsicológico*.

[153] A esto debemos añadir que los términos "transe" y "éxtasis" enmascaran las verdaderas acciones realizadas por un especialista ritual. ¿Qué hace un chamán en éxtasis? ¿canta, baila, se convulsiona...?

dad. Contamos, como ejemplo de ello, con las opiniones de Castañega (1994, 23), Ciruelo Sánchez (1541, 18v) y el *Repertorium Inquisitorum* (1981, 410-412) sobre la capacidad de vuelo de las brujas españolas:

> Parece ser que puede haber dos maneras de tales ministros al demonio con pacto expreso consagrado; unos que realmente se van a tierras y mares e partes remotas por misterio diabólico; y otros que arrebatados de sus sentidos, como en grave e pesado sueño, tienen revelaciones diabólicas de las cosas remotas y ocultas.
>
> Y nada de esto es verdad: aunque ellas [crean] que todo es así como ellas lo han soñado […]. El diablo se reviste en ellas; de tal manera que las priva de todos sus sentidos.
>
> Y nadie debe volverse idiota al punto (*nec debet aliquis in tentam venire stultitam*) de creer que haya ocurrido corporalmente a alguien (a sí mismo) lo que sólo ha soñado.

Además encontramos que otros especialistas no definen al *nahualli* como un chamán por su supuesto uso de estados de conciencia alterada sino tan sólo "para no parecer repetitivo en la utilización del término náhuatl" (Caretta: 2001, 216). También, hay investigadores que, como Dow (2001), pretenden definir "chamán" según los usos habituales de la región.[154] En ambas situaciones, el término chamán queda completamente desprovisto de todo el valor analítico que pudiera tener, ya que la simple sustitución de un vocablo local por uno de origen foráneo no nos ayuda en nada a comprender un fenómeno. Como menciona Rydving (2002, comunicación personal), ¿para qué puede servirnos traducir por chamán un término que ya es suficientemente específico en su lengua de origen?.[155]

154 No es posible definir un término científico —de origen extranjero— según los usos locales pues, en tal caso, ¿cómo haríamos para comparar las cualidades y funciones de los chamanes de distintas regiones?

155 Rydving no es el único que señala el escaso valor analítico del concepto "chamanismo". En 1903, Van Gennep (en Narby y Huxley: 2002, 63) decía "del tiempo en que la ciencia de las religiones todavía no se había distinguido de la historia en general, nos quedó un cierto número de términos sumamente vagos y que se aplican a todo lo que uno quiera, o aun a absolutamente nada […] Entre estas palabras vagas, una de las más peligrosas es la de chamanismo". Geertz (1966), por su parte, dice que chamanismo no es más que una categoría "seca" e "insípida" con la que los etnólogos no hacen más que "desvitalizar sus datos".

Obviamente, lo anterior no significa que el nahualismo y el chamanismo siberiano no puedan ser comparados. La religión mesoamericana, como el chamanismo, supone la presencia de, al menos, un componente anímico capaz de abandonar el cuerpo principalmente durante el sueño. Los dos sistemas de creencias postulan la existencia de entidades, dueñas de la naturaleza, dotadas de un ánima semejante a la de los seres humanos. Esto permite a los individuos establecer con ellas relaciones semejantes a las que los hombres sostienen entre sí, lo cual para Hamayon (1997, 97) constituye "el principio esencial del chamanismo". Al igual que en las religiones siberianas, la cosmovisión mesoamericana supone un intercambio en términos de carne-comida entre los humanos y la sobrenaturaleza; en este intercambio, el *nahualli* y el chamán juegan el rol de mediadores.[156] Los *nanahualtin*, los chamanes y los posesos "son seres del margen situados entre el mundo salvaje de los espíritus y la sociedad de los hombres" (Hell: 1999, 164). Al igual que el chamán, el *nahualli* es imaginado como un ser privilegiado capaz de ver a los espíritus e interactuar con ellos. Del mismo modo en que el *nahualli* como hombre-dios posee una doble naturaleza, humana y divina a la vez, "el chamán se distingue de los otros hombres y de los espíritus, siendo a la vez semejante a los dos" (Hamayon: 1985, 40). Como en el caso del chamanismo, aquí también a partir de la adolescencia inicia la carrera del especialista ritual; existe la creencia en "enfermedades iniciáticas" y encuentros con la sobrenaturaleza que desencadenan el proceso de aprendizaje del oficio. De hecho, Hamayon (1997, 104) señala que "el destino del chamán comienza, según se cree, por un sueño: un espíritu aparece al soñante, lo conmina a tomar la función y le promete ayudarlo a desempeñarla". A fin de consolidar la alianza con la sobrenaturaleza y asegurar la continuidad del intercambio, el *nahualli*, al igual que el chamán, debe sellar un pacto o alianza con las deidades de la tierra y la lluvia, un pacto que, a veces, toma la forma de un matrimonio.[157]

156 Del mismo modo en que el *nahualli* interactúa con los *tlaloque*, quienes muchas veces son pensados como humanos transformados en deidades de la tierra y la lluvia después de la muerte, durante el ritual el chamán se dirige a espíritus derivados del ánima de los muertos —próximos o lejanos, míticos o históricos— pero siempre "humanos" (Hamayon: 1985, 39; 1997, 142).

157 Tal como lo señala Hamayon (1990, 431), para que pueda jugar su rol correctamente "el chamán deberá concluir con la sobrenaturaleza una alianza de tipo matrimonial y acuerdos de asistencia mutua".

En resumen, es cierto que el *nahualli* puede ser considerado como un chamán; sin embargo, no son el transe, el éxtasis o el consumo de alucinógenos los que hacen que el primero se asemeje al segundo.

OTROS TIPOS DE MALOS *NANAHUALTIN*

Diversas fuentes hacen referencia a ciertas prácticas que no parecen concordar con las cualidades y funciones del *buen* o el *mal nahualli* en la época prehispánica. Más particularmente son las menciones de *nanahualtin* ladrones y *nanahualtin* capaces de quitarse las piernas las que no se ajustan a lo que hasta ahora hemos visto. Dado que estas dos acciones son muy vagamente descritas por las fuentes antiguas, nos basaremos principalmente en datos etnográficos contemporáneos para tratar de reconstituir su imagen original (anterior a la introducción del cristianismo) y explicar el sentido de tales creencias.

Comenzaremos por tratar el rol del *nahualli* como *tlahuipuchtli*, un término que hoy en día se encuentra asociado a brujas chupadoras de sangre. Analizaremos los escasos datos antiguos sobre este personaje, definiremos el estereotipo del *tlahuipuchtli* contemporáneo y describiremos el modo en que la imagen de la bruja española intervino en la construcción del imaginario del *tlahuipuchtli*. Finalmente, procuraremos explicar su simbolismo y determinar si la creencia en *nanahualtin* chupasangre existía en época prehispánica. Describiremos posteriormente las actividades de los distintos tipos de *nanahualtin* ladrones y transgresores, y analizaremos sus acciones a la luz de los datos etnográficos contemporáneos. Para finalizar este apartado, procuraremos definir el significado de la creencia en brujos-ladrones en el marco de la lógica del intercambio. A manera de conclusión, trataremos de explicar las diferencias y similitudes entre estos personajes y los especialistas rituales que hemos definido a lo largo de esta sección.

NAHUALLI TLAHUIPUCHTLI[158]

El origen y la significación del término en cuestión es todavía incierto. López Austin (1967a, 93) propone para *tlahuipuchtli* el significado de "bracero luminoso"; el problema es que, si consideramos que este vocablo se compone de *tlahuia*, "encender una antorcha", —lo cual parece confirmarse por el hecho de que esta palabra también designa a los insectos luminosos— y *pochtli*, "humo o bruma

[158] Una versión preliminar de este trabajo fue publicada, en francés, en el *Journal de la Société d'Américanistes* (Martínez González: 2006*a*).

ligera" (Wimmer: 2003), el término en cuestión más bien se referiría a "humareda o bruma luminosa". Una segunda posibilidad, enunciada por De Pury (2003, comunicación personal), es que *tlahuipuchtli* no se encuentre formada por la palabra "humo, bruma…" sino por aquella partícula *pochtli*, cuyo sentido es "joven", y se observa en palabras como *telpochtli*, "joven varón", e *ichpochtli*, "joven doncella", de suerte que, en este caso, *tlahuipuchtli* tendría el sentido de "joven persona luminosa".

Los informantes de Sahagún (*CF*: IV, 43) dicen que el *nahualli* "era un *tlahuipuchtli*, alguien que se quita la [o las] pierna[s], realmente éste era su trabajo".[159] En otras fuentes se menciona al *tlahuipuchtli* como un tipo de *nahualli* capaz de convertirse en fuego (Torquemada: 1943-1944, II, 83). Se dice igualmente que los *tlahuipuchtin* "andan de noche, echan fuego por la boca y espantan a los que quieren mal, de tal manera que quedan fuera de sí o mueren. Andan por las montañas de noche y traen una lumbre como un hacha ardiendo" (Juan Bautista: 1965, 152). Estos mismos personajes "decían aparecer en los montes como lumbre y que esta lumbre de presto la veían en otra parte" (Mendieta: 1945, 119). Malinalxochitl, muchas veces mencionada como *bruja*, se volvió o se transformó en *tlahuipuchtli*, *ihuan tlahuipuchtli mocuepa*, pero por desgracia no se nos explica cuál era su aspecto ni qué hacía en tal condición (Alvarado Tezozómoc: 1991, 28). En otro pasaje, el *Códice florentino* (IV, 101) dice sobre quienes nacían bajo el signo 1-Lluvia: "mas, si era una mujer sería *mometzcopinqui*, ella sería aquella que se quita las piernas", lo cual implicaría la existencia de cierta relación entre lo femenino y el hecho de quitarse las piernas. Sin embargo, seguimos sin saber realmente qué es lo que se hacía al adquirir tal forma. En otras palabras, lo único que sabemos sobre el *tlahuipuchtli* prehispánico es que se trataba de un tipo de *nahualli*, o mujer-*nahualli*, que se quitaba las piernas y aparecía como fuego —o portando un fuego— en las montañas para asustar a las personas.

El *nahualli tlahuipuchtli* en la época contemporánea

Los nahuas de la Huasteca Veracruzana clasifican al *nahualli* entre los diferentes brujos designados por el término *tetlachihuijquetl*. Sandstrom, a quien debemos

159 *Tlaujpuchtli*, *mometzcopinanj can vel ie itequjuh*. Serna (1953, 169) traduce *mometzcopinani*, o *mometzcopinqui*, como "a la que arrancaron las piernas". Key y Ritchie (1953) opinan que el verbo *metzcopina* significa "desarticularse los huesos de las piernas". Sin embargo, López Austin (1967a, 92) y De Pury (2003, comunicación personal), consideran que, etimológicamente, dicho término no implica ni la desarticulación de los huesos ni arrancamiento de las piernas; *mometzcopinqui* no significa más que "aquel que se quita las piernas".

esta información, explica que "ciertos brujos pueden convertirse a voluntad en animales (particularmente en aves) para hacer mal [...]. Tienen el poder de transformarse en un ser, que parece pájaro, llamado *nahuali* [...]. El *nahuali* chupa la sangre de las personas cuando duermen" (Sandstrom: 1991, 234, 251). La creencia en *nanahualtin* chupadores de sangre y "comedores de corazones" también ha sido registrada en Xalitla, Guerrero (Goloubinoff: 1994, 579-581). En Milpa Alta y en la Sierra Norte de Puebla existe, igualmente, un tipo de *nahualli* llamado *tlacihque* o *tlahuepoche* que se dedica a succionar la sangre de los niños (Van Zantwijk: 1960, 58; Chamoux: 1989, 307). Por otro lado, los nahuas de la región de Cuetzalan han aportado diversos relatos que hablan de apariciones de animales que chupan sangre; éstos son llamados *nahuales* (Vélez Cervantes: 1996, 34). En otras regiones nahuas, el *tlahuipuchtli*, también designado *tlahuelpuchi*, *chixtle*, *tlahuilpuche*, *maẓacat*, *brujas*, *tlacique* y *tẓitẓime*, es un personaje independiente del *nahualli*.[160] Tal es el caso del Valle de Tlaxcala, Chalco-Amecameca y el sur de Veracruz (Nutini y Forbes: 1987, 343; Fábregas Puig: 1969, 107; Münch: 1983, 375),[161] mientras que para el resto —Milpa Alta y la Sierra Norte de Puebla— los dos personajes parecen confundirse.[162]

Asimismo encontramos que la creencia en el *tlahuipuchtli* no es exclusiva de los nahuas o de los pueblos indígenas mesoamericanos —entre ellos, los otomíes, con el nombre de *nagual* o *a'skayo*, "garza", entre los mixes, llamado *ko:ẓpi*, entre los mazahuas, los zapotecos, los chichimecos y los totonacos bajo el término de *bruja* (Tranfo: 1974, 238; Galinier: 1990, 599; Lipp: 1991, 160; Morales Sales: 1985, 227; Parsons: 1966, 131; Alonso Guerrero: 2006, comunicación

160 En *tlahuelpuchi*, la raíz *tlahuia*, "encender", ha sido reemplazada por *tlahuel*, de *tlahueliloc*, "malvado o bellaco" (Molina). *Chixtle*, según Wimmer (2003), significa al mismo tiempo "silbato con el que juegan los niños" y "lechuza". Lo interesante es que, de acuerdo con Álvarez Heydenreich (1987, 199), los brujos-*nahualli* son fácilmente reconocibles porque se aproximan a las personas y producen un ruido semejante al zumbido de una abeja, hacen este ruido porque siempre llegan volando. Así el silbido y la manifestación ornitomorfa se encontrarían íntimamente relacionados en el caso que ahora tratamos.

161 Las informaciones aportadas por Fábregas Puig son un tanto contradictorias; pues, aun si en el trabajo citado nunca se menciona al *tlahuipuchtli* como un tipo de *nahualli*, 19 años después (Fábregas Puig: 1998, 188) afirmó que la *nahuala* recibe el nombre nahua de *Tlahuilpoche*. Así pues, no sabemos con certitud quién llama *nahuala* a tal personaje; Fábregas Puig o sus informantes.

162 Entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, la situación es todavía más compleja ya que, según Signorini y Lupo (1989, 86-87; Segre: 1987, 84), ni siquiera existe un acuerdo sobre la humanidad de los chupasangre; algunos de sus informantes los clasifican entre los *ehecame* —espíritus de naturaleza ambigua asociados a la tierra y la lluvia—, otros suponen que se trata de una de las múltiples metamorfosis de los *nahualme*.

personal; Ichon: 1969, 175)— sino también ha sido registrada entre los mestizos de diversas partes de México: desde Monterrey hasta Yucatán pasando por el Estado de México, Oaxaca, Michoacán y Veracruz (Mendoza: 1952, 285-289).

La concepción del *tlahuipuchtli* fue sintetizada en un relato que se encuentra presente en, prácticamente, todas las poblaciones de lengua náhuatl y, tal vez, fuera de ellas:

1. Un hombre se casa con una mujer que no quería dormir con él, no quería comer nada y salía por las noches (Campos: 1982, 183). Un hombre se casa con una mujer que siempre le daba de comer sangre sin que se mataran bueyes o él le diera dinero para comprarla (Barrios: 1949-57, 59; Fábregas Puig: 1969, 108; De Pury: 1982, 80).[163] A causa de que ya no podía salir por las noches, una bella y saludable mujer se vuelve flaca, pálida y perezosa después del matrimonio (Madsen: 1960, 202).

2. Al espiarla por la noche, el hombre se da cuenta de que la mujer es una *tlahuipuchtli* y descubre el procedimiento que ella seguía para cambiar de forma y obtener la sangre: una vez caída la noche, mientras su consorte dormía, la *tlahuipuchtli* comienzaba a saltar por encima del fogón —ya sea en cruz o en línea, siete veces o un múltiplo de siete—, luego se quitaba las piernas, las depositaba a un lado del fogón para que se mantuvieran calientes, bajo la cama o en una esquina de la casa, se transformaba en animal y salía volando en busca de sangre. Al regresar a casa, la *tlahuipuchtli* vomitaba la sangre en una olla.[164]

3. La noche siguiente, el hombre se apodera de las piernas de la mujer-*tlahuipuchtli* y las destruye o las entrega a las autoridades. Al no poder caminar, la *tlahui-*

[163] Existe un relato casi idéntico en el sur de Veracruz, salvo que, en este caso, los roles han sido invertidos: es el hombre quien chupasangre y la mujer quien termina por vencer a su marido (Münch: 1994, 172-173). Sin embargo, existe otro relato, en la misma región, en que la mujer-bruja (no-*tlahuipuchtli*) es igualmente capturada y supliciada por el esposo (*idem*, 172; García de León: 1969, 287).

[164] Lo cual es mencionado por Vélez Cervantes (1996, 36), Madsen (1960, 203), Gamio (1922, 306), Fábregas Puig (1969, 108), Montoya Briones (1964, 173), Mendoza (1952, 287), Barrios (1949-57, 59), Nutini y Roberts (1993, 58-59) y muchos otros autores. Según Romero López (2006, comunicación personal), las piernas humanas guardadas en la casa representan una suerte de ancla con el mundo terrestre que impide la pérdida total de la humanidad. No obstante, la transformación de los chupasangre no es necesariamente idéntica en todos los pueblos mesoamericanos: entre los mixes y los mayas de Belice, lo que se quitan y ponen es la cabeza (Lipp: 1991, 161; Thompson: 1927-32, 158). Para los otomíes del Mezquital es preciso matar a un gato, sangrarlo en un cruce de caminos y, después de media noche y antes de que cante el gallo, pedirle permiso de tomar su forma (Tranfo: 1974, 239). Para transformarse, la *bruja* zapoteca debe ir a la iglesia a "pedir Dios", al río y a un montículo de cenizas donde, después de haberse desvestido, se revuelca para adoptar inmediatamente su forma animal e ir a chupar sangre (Parsons: 1966, 132).

puchtli se ve incapaz de defenderse o escapar. Finalmente, su captor la mata, la deja morir o la entrega a las autoridades para que la maten.[165]

La *tlahuipuchtli* prototípica y su transformación

Según Fábregas Puig (1969, 107), Martínez del Río (1962, 80-81), Barrios (1949-57, 59) y Zavala (2001, 31), en la región de Chalco-Amecameca, Morelos y San Luís Potosí, la transformación de las *brujas*, cuando van a chupar sangre, se lleva a cabo con ayuda de instrumentos: patas de guajolote o palo, alas de petate, cola de escoba, para adoptar su figura de ave y ojos de gato o lechuza para ver mejor en la noche.

Desgraciadamente, todavía desconocemos el significado de la acción de quitarse la pierna. Sólo encontramos otra referencia a esta clase de fenómenos: en los *Procesos de indios* (1912, 179-180, 183; Olivier: 1997, 98) se dice sobre Chantico, la diosa del fuego doméstico, que su imagen "dizque tenía tal figura que le podían quitar un muslo con la pierna, y cuando iban a la guerra, en la tierra que habían de conquistar, tomaban aquel muslo o pierna del ídolo y con ella herían la tierra, y con aquello dizque vencían, e conquistaban, e sujetaban a los enemigos."

Sin embargo, resulta claro que los hechos comentados por este relato son fundamentalmente diferentes, ya que los *Procesos de indios* hablan de un "ídolo" y no de una entidad animada y, mientras es la *tlahuipuchtli* quien se quita las piernas, aquí es alguien más el que retira la extremidad a la estatua de la deidad.

La ausencia del pie o la pierna es uno de los atributos característicos de Tezcatlipoca y sus representantes.[166] Según Olivier (1997, 272), el pie faltante de Tezcatlipoca "representa, de algún modo, el estigma de la falta"; avanza como argumento principal el hecho de que la *Relación de Michoacán* (1977, 112; Corona Núñez: 1946, 139) presenta la historia de una deidad purépecha llamada *Tares Upeme* (la deidad del pulque), que fue precipitada de lo alto del cielo a la tierra

[165] Son las autoridades las que matan a la *tlahuipuchtli* en San Luís Potosí y el sur de Veracruz, es asesinada por su consorte en Chalco-Amecameca y Morelos y es dejada morir por el esposo en Milpa Alta y la Sierra Norte de Puebla (Münch: 1994, 172-173; Fábregas Puig: 1969, 108; Barrios: 1949-57, 59; Madsen: 1960, 203; Segre: 1990, 405).

[166] Olivier (1997, 264) compiló una gran cantidad de imágenes que muestran el carácter cojo de esta deidad. Tepeyollotl, en el *Códice borbonicus* (1988, 3), Itztli, en el *Códice Borgia* (en Seler: 1963, I, 14) y Huitzilopochtli, en el *Teocalli de la guerra sagrada*, son igualmente representados sin un pie. Por último, en los *Anales de Cuauhtitlan* (1945, 5) los gigantes son llamados *tzocuilicxeque* o *tzocuilicxime* "los que tienen patas de jilguero". Como ya se ha dicho, el gigante era una de las entidades compañeras de Tezcatlipoca.

por los otros dioses "y por eso, este dios era cojo". Tedlock (1982, 110) señala que, para los quichés de Momoztenango, la expresión *c'at rakan*, "quemar su pierna", califica las relaciones sexuales adúlteras. Más explícitamente, Galinier (1984, 45) añade que, para los otomíes, el pie simboliza al pene y la pérdida de la pierna la castración. De hecho, el autor señala que los hombres que se transforman en animales al quitarse la pierna comienzan por volverse mujeres: "esta operación les permite efectuar una transexualización (de hombre en mujer) y después volar bajo la apariencia de un ave".[167] Es común, por cierto, que los relatos mesoamericanos traten sobre hombres que al ser capados se vuelven mujeres (Galinier: 1984; Barrios: 1949-1957, 56, 61).[168] Un elemento más para apoyar esta hipótesis es el comentario del *Códice telleriano remensis* (1995, 5r, 13) sobre la imagen de esta deidad: "no pintan aquí a Tezcatlipoca con el pie quebrado porque dicen que esta fiesta es antes de que pecase."

En cuanto a la forma adoptada, parece ser que la mayoría de las veces los *tlahuipuchtli* se convierten en guajolotes.[169] Según los datos recogidos, este animal se encontraba asociado tanto con la represión sexual como con la sexualidad ilícita. Al respecto, los informantes de Sahagún (1969b, 85) nos dicen que los pequeños guajolotes corrían el riesgo de perecer ante el contacto con los adúlteros y que la protuberancia que los pavos tienen sobre la cabeza vuelve a los hombres impotentes (*CF*: XI, 53-54). Es en relación con dicha función represora que, según Olivier (1997, 272), esta ave se asocia con Tezcatlipoca.[170]

167 Ningún relato dice que Tezcatlipoca esté castrado; se encuentra, en cierta forma, afeminado puesto que se le llama *cuiloni*, "sodomita" (*CF*: IV, 35), mas no creo que esto tenga algo que ver con la castración.

168 Barrios presenta la historia de una *bruja* que castiga a un hombre haciéndole perder los genitales y convirtiéndolo en mujer.

169 La única especie mencionada en la Sierra Norte de Puebla es el guajolote; en Tlaxcala se habla de una amplia diversidad de animales pero la forma más frecuentemente mencionada es la del guajolote (75% de 300 leyendas) y es bajo esta forma que los *tlahuipuchtin* deben chupar sangre; en la región de Chalco-Amecameca se hace referencia a gatos, guajolotes y zopilotes (Montoya Briones: 1964, 174; Nutini y Forbes: 1987, 34; Nutini y Roberts: 1993, 54; Fábregas Puig: 1969, 107). Una excepción notable es el caso de los nahuas de Guerrero para quienes el *tlahuipuchtli* toma la "apariencia de un gran cerdo, *pitzonahualli*, un gran perro o aun un animal monstruoso, por ejemplo, un asno sin cabeza" (Goloubinoff: 1994, 579). Entre los mixes hay quienes piensan que los brujos chupasangre se presentan como bolas de fuego y quienes consideran que se transforman en cerdos, asnos, gatos y perros (Lipp: 1991, 160).

170 El *Códice telleriano remensis* (1995, plano 26) dice que el *chalchiuhtotolin* es "lo mesmo que el diablo antes del diluvio o Tezcatlipoca que quiere decir espejo humoso". El *Códice Vaticanus* 3738 (1964-66, lám. XL, 96) señala: "representaban a este Tezcatlipoca con pie de hombre y de gallo, que

Actualmente, en la Sierra de Puebla, el guajolote es un animal asociado con la mujer. Por eso, en ocasiones, los personajes de los relatos compilados por Taggart (1997, 98) llaman a sus mujeres "mi guajolota". Lo mismo ha sido observado por Araiza Díaz (2004, comunicación personal) entre los mestizos de Ecatepec. Para los nahuas del centro de Veracruz, el guajolote, como objeto de transformación, está tan asociado con la feminidad que, aun si el brujo es un hombre, esta ave siempre es hembra. Por ejemplo, se cuenta que una vez que un campesino había logrado paralizar a un hombre-*tlahuipuchtli* "cuando quiso caer esa, ese pájaro tan grande, era una *totola*, grandísima. Y dice —*¡No compadre! ¡No me mates!*" (Robe: 1971, 148).

Al mismo tiempo, el guajolote aparece como un animal asociado al fuego. La *Leyenda de los soles* (1945, 119) y la *Histoyre du Mechique* (1905, 23) comentan que los que vivieron durante el Sol 4-Lluvia murieron a causa del fuego que llovió sobre ellos y se transformaron en guajolotes. Galinier (1984, 50) señala que, para los otomíes contemporáneos, el guajolote también se encuentra asociado al fuego. De hecho, la parte esencial del "rito" de transformación de los *tlahuipuchtin* —saltar o pasar por encima de un fuego— reproduce el mismo esquema que el mito de la *Leyenda de los soles*: es por el fuego que el hombre se transforma en guajolote.[171]

Es interesante que en este caso sea el fuego doméstico el que haga posible la transformación ya que, así como el fuego transforma lo crudo en cocido —lo silvestre en cultura—, también éste convierte al humano en guajolote; algo semejante al modo en que Nanahuatl se convierte en sol en los mitos mexicas. Recordemos que otro "rito" metamórfico frecuentemente usado implica el paso por las cenizas o la entrada en una cueva, tal como sucede con Tecciztecatl al hacerse luna. ¿Acaso existe una división entre *nahuales* solares y lunares? Si esto fuera así tendríamos posiblemente a los *caballeros* y los *tlahuipuchtli* del lado del astro celeste y a los rayos, nubes, vientos y animales del extremo terrestre; sin embargo, éste es un tópico que requiere aún de más investigación.

---

eso alude a su nombre, y estaba vestido de un pájaro que da voces, como que se ríe, y que cuando canta hace oa, oa, oa. Decían que así engañó a la primera que pecó y por eso lo representaban por medio de la diosa de la desvergüenza para dar a entender que si el demonio está esperando a todos los réprobos, esta desvergüenza es causa de ellos". La deidad en cuestión aparece en forma de guajolote o vestido de guajolote, en el *Códice borbonicus* (1988, 17), el *Códice telleriani-remensis* (1995, plano 26) y el *Códice Borgia* (en Seler: 1963, I, 64).

171 La creencia en esta clase de rituales ha sido registrada por Barrios (1949-1957, 59), Madsen (1960, 196, 193), Buchler (1980, 8), y Nutini y Roberts (1993, 58-59).

El guajolote es un animal que también se encuentra asociado con la lluvia y con el trueno. Según el *Códice Borgia* (en Seler: 1963, I, 150), este animal estaba en relación con Tlaloc y la lluvia, y presidía la trecena de 1-Agua.[172] Entre los nahuas de la región de Cuetzalan, Puebla, existe una especie de gemelo maléfico del Bautista —deidad local de la lluvia—, llamado Ahuehuexcho, "guajolote de agua", que provoca enormes inundaciones (Lupo: 2001, 350). Los nahuas de Veracruz, los chinantecos y los popolocas creen en un personaje semejante, conocido como Totole; sus alas producen el viento y su canto el trueno (Noriega Orozco: 1997, 561; Weitlaner: 1981, 97-98; Foster: 1945, 199), lo cual parece coincidir con el hecho de que, según Fábregas Puig (1969, 109) y Nutini y Roberts (1993, 60), es la estación de lluvias la que más conviene a los *tlahuilpuchtin* para ir a chupar la sangre de los niños.

Otra característica importante es la luminosidad de los *tlahuipuchtin*; la fuente de su luminiscencia puede variar de una región a otra, mas el hecho de que este personaje sea visible durante la noche es un elemento constante.[173] Además de la capacidad de transformación, se dice que tales personajes pueden hacerse invisibles u obscurecer su entorno para ocultarse (Madsen: 1960, 202; Fábregas Puig: 1969, 108), tienen el poder de inducir el sueño en sus víctimas (Madsen: 1960, 202; Nutini y Roberts: 1993, 66; Fábregas Puig: 1969, 108; Fagetti: 1996, 215; Álvez Chávez: 1997, 214), saben todo lo que se dice de ellos (Nutini y Roberts: *op.cit.*, 56), pueden hipnotizar a sus víctimas a fin de penetrar en las casas sin ser detectadas o conducir a las personas a lugares peligrosos como una cueva o un precipicio (Nutini y Roberts: 1993, 63; Signorini y Lupo: 1989, 86), así como reducir su tamaño y entrar a las casas a través de espacios sumamente reducidos, como el cerrojo de una puerta (Fábregas Puig: 1969, 108, Mendoza: 1952, 287-288).

Podemos observar que, por sus características, el *tlahuipuchtli* aparece como un ser predominantemente femenino cuya forma no-humana se encuentra asociada al fuego, la lluvia, la sexualidad ilícita y la represión sexual. Si a esto añadimos que la sangre humana es uno de los alimentos típicos de los seres sobrenaturales, el *tlahuipuchtli* aparecería como cercano a ciertos aspectos aterradores de las deidades de la tierra y la lluvia. Un dato que podría complemen-

[172] Actualmente, el guajolote es la ofrenda típica a san Juan del Monte y los espíritus de la montaña; de hecho, no hay nada más eficaz que el sacrificio de un guajolote para la petición de lluvia (Noriega Orozco: 1997, 562).

[173] Se menciona una olla llena de carbón a la cual soplan para hacer arder las brasas, se supone que portan un fuego o, simplemente, se trata de seres de luz (Fábregas Puig: 1969, 107; Montoya Briones: 1964, 1974; Chamoux: 1989, 308).

tar esta idea es que, entre los nahuas y los choles, dicho personaje suele ser confundido o suplantado por un espíritu perteneciente a la categoría de los *ehekame* (Signorini y Lupo: 1989, 86-87; Carrasco: 1960, 111). En el mismo sentido, resulta interesante notar que este ser es mencionado tanto como *bruja* como bajo el término *tzitzime*, ya que desde la época colonial estos dos conceptos han tendido a fusionarse.

> [El día 1-Casa] teníanlo por malo porque decían que en tal día venían de los aires de arriba los demonios en figura de mujeres que nosotros decimos brujas, y éstas decían comúnmente que andaban en las encrucijadas de los caminos y lugares solos y escondidos. Y así que eran las malas mujeres y adulteras, cuando querían apartarse del pecado iban de noche solas y desnudas en velo a las encrucijadas de los caminos a donde decían que andaban aquestas brujas y allí se sacrificaban de las lenguas y dando sus navajas y ropas que llevaban, dejábanlas allí y esto era señal que dejaban el pecado (*Códice telleriano remensis*: 1899, f. 18v).

Considerando que tanto las *tlahuipuchtin* como los *tzitzimime* son seres pensados como luminosos y visibles por la noche —los segundos como estrellas, meteoros o estrellas fugaces— y que ambos se vinculan al mundo acuático-telúrico, debemos preguntarnos si las *tlahuipuchtin* pudieran ser consideradas como una especie de *tzitzimime* vivientes: mujeres que, en lugar de adquirir dicha condición tras la muerte, la ejercen en vida.[174] Un elemento que podría ayudarnos a entender mejor la relación entre el consumo de sangre humana y la identificación con la deidad es un extraño relato de la *Relación de Michoacán* (1980, 292) en que se describen las conductas adoptadas por una mujer poseída por una diosa:

> Decía esta gente que cuando aquella diosa Cueravaperi tomaba alguna persona: que entraba en ella y que comía sangre […]. Y que los sacerdotes empezaron a sacrificarse las orejas y decía la mujer [poseída]: — *¡Padres, padres, hambre tengo!* Y empezaron a darle sangre y tenía la boca abierta y tragaba aquella

174 "Caídas del cielo, [las *tzitzimime*] son estrellas fugaces o meteoros" (Ragot: 2000a, 175). El *Códice telleriano remensis* (1995, plano 42) las presenta por cierto como hijas de Citlalicue y Citlalatona. Tezozómoc (1878, 358, 451, 486) menciona a las *tzitzimime* como dioses del aire que aportaban las lluvias, las aguas, el trueno, el relámpago y los rayos; de hecho, los *tlaloque* y las *tzitzimime* comparten el mismo cabello enmarañado y largo. En Centroamérica, es común que los *sisimite*, *chichimite* o *chichinite* sean pensados como una clase particular de espíritus del bosque (Conzemius: 1932, 168; Chapman: 1985, 216; Chapman: 1982, 195).

> sangre que le daban, que sentían ellos que la pasaba por la garganta, y tenía todos los bezos ensangrentados de la sangre que le daban.

Es posible que fuera igualmente en su condición de depositarias de una deidad que las *tlahuipuchtli* se sentían con la necesidad de alimentarse de sangre humana.

Medios preventivos

Según los informantes de Sahagún, uno de los principales métodos para protegerse de los *nanahualtin-tlahuipuchtli* consistía en colocar una obsidiana en un recipiente de agua detrás de la puerta o en medio del patio:

> De noche avanzan los búhos-hombre [*tlacatecolo*], tal vez los *nanahualtin*, los *tlahuipuchtin*, y ellos atacarán los hogares de las personas […]. Entonces, ponían una obsidiana bajo el agua, detrás de la puerta o, tal vez, la ponían ellos en el patio, durante la noche. Se dice que aquí los búhos-hombre, los *tlahuipuchtin* se ven en el espejo cuando van a hacer mal a las personas. Con esto [el brujo] huye. Ya no hace mal a las personas cuando ve la obsidiana en el agua (*CF*: v, 157).[175]

> Tenían otra superstición: decían que porque no entrasen los brujos en la casa, a hacer daño, era bueno una navaja de piedra negra en una escudilla de agua puesta tras la puerta, o en el patio de la casa, de noche; decían que se veían allí los brujos, y viéndose en el agua con la navaja de dentro, luego daban a huir [y] no osaban más volver a aquella casa (Sahagún: 1938, II, 35).

Pareciera que es justamente el hecho de mirarse en el espejo de agua y obsidiana lo que provoca la huída del malhechor ya que si, como hemos visto, con sólo mirarlos los *tlahuipuchtin* "espantan a los que quieren mal", es posible que al mirarse en el espejo el efecto se retornara contra el brujo y se asustara a sí mismo. Hoy en día, esta clase de creencias se mantiene aún vigente entre los nahuas de Tlaxcala, Texcoco, Chalco-Amecameca y el Valle de Puebla, los mixes y los

[175] *In iooaltica nemi tlatlacateculo*: *aco nanahualti*, *tlahuipuchtin in canih ontepoloa in techan* [...]. *In oquimittaque in aẓo itla icquinpoloa in chaneque*. *Niman atlan coteca iẓtli puertatitlan*, *anoẓo itoalco quimana in iooaltica quitoaia*. *Qilmach uncan onmoteẓcauia in tlatlacateculo*, *in tlahuipuchtin in tepoloa aco mjcoaẓ*, *anoco cocoliẓtli tepan mochioaẓ*. *Ic niman choloa*, *aicmo ceppa tepolotiui*. *Iniquac oquittaque iẓli*, *atlanonoc*.

mixtecos; en tales casos, se supone que la *bruja* siente miedo o vergüenza al ver su propia imagen en el espejo (González Jácome: 1997, 480; Toor: 1947, 156; Fábregas Puig: 1969, 109; Mendoza: 1952, 288; Fagetti: 1996, 216; Lipp: 1991, 160; Álvez Chávez: 1997, 216).[176]

Otros métodos de protección corrientemente utilizados son enterrar unas tijeras en la entrada de las recámaras (Fábregas Puig: 1969, 109; Mendoza: 1952, 288), el uso de sustancias aromáticas, objetos de metal, rosarios benditos, minúsculas réplicas de los evangelios y listones rojos (Mendoza: 1952, 288; Nutini y Roberts: 1993, 70). En cuanto a las tijeras, es posible que sea la forma de cruz lo que hace huir a las brujas, porque al ser seres diabólicos los *tlahuipuchtin*, como los vampiros, serían repelidos por un símbolo cristiano. Cuando menos en Tlaxcala se supone que tales seres también temen a los objetos de metal (Nutini y Roberts: 1993, 68), lo que, si se considera que los mesoamericanos comenzaron a trabajar y a utilizar los metales de manera corriente hasta la llegada de los españoles, podría indicarnos que dicho material es pensado como signo de "civilización". Si esta propuesta fuera correcta, el miedo a los metales por parte de los *tlahuilpuchtin* y otros *nanahualtin* simbolizaría el carácter "salvaje" o no-humano del personaje.

Entre los métodos más frecuentemente considerados como eficaces para matar, paralizar o capturar a un *tlahuipuchtli* figuran, en distintos pueblos nahuas, el hecho de desvestirse rápidamente ante el enemigo y ponerse la ropa al revés, voltear un sombrero y clavarle un cuchillo sobre la copa, exhibirse ante él completamente desnudo, recitar la *Magnifica* al revés y que un hombre le lance un rebozo o una mujer un sombrero (Fagetti: 1996, 215; Montoya Briones: 1964, 174; Fábregas Puig: 1969, 109; Robe: 1971, 147; Nutini y Roberts: 1993, 71). Por lo tanto, los medios preventivos y de neutralización del *tlahuipuchtli* pueden ser clasificados en dos grupos mayores: el de los medios con simbolismo cristiano o de origen europeo y el de los que implican inversiones.[177]

176 No obstante, en Texcoco se supone que es la apariencia de agua de la superficie reflejante la que impide que el malhechor se acerque a su víctima. Obviamente, ésta es una creencia de origen europeo.

177 Leí la *Magnífica* y parece ser que dicha oración alude igualmente a transformaciones e inversiones: "[Dios] disipó el orgullo de los soberbios [...] desposeyó a los poderosos y elevó a los humildes. A los necesitados llenó de bienes y a los ricos dejó sin cosa alguna".

Tlahuipuchtli: del imaginario a la representación

Tal como sucede con otras clases de hombres-*nahualli*, parece existir cierta tendencia a situar a los *tlahuipuchtin* en las poblaciones vecinas. En Tecospa, el único brujo-chupasangre identificado es un habitante de Ohtenco casado con una muchacha de la comunidad (Madsen: 1960, 203). En Atla, se supone que los *tlahuipuchtin* abundan sobre todo en Xolotla y San Pablito, un poblado otomí (Montoya Briones: 1964, 174), mientras que en Tlaxcala suele pensarse que tales personajes se sitúan fuera del propio pueblo, principalmente en los pequeños asentamientos de Olintla y Hueytochco (Nutini y Roberts: 1993, 55).

Fuera de lo anterior, es bastante poco frecuente que se identifique como *tlahuipuchtli* a individuos específicos.

En el Valle de Tlaxcala, uno de los signos más evidentes de que alguien es *tlahuipuchtli*, es el rol dominante y posesivo jugado por la mujer en una relación de pareja (Nutini y Roberts: 1993, 55). Los otomíes del Mezquital las caracterizan simplemente como mujeres sin marido, preferentemente solteras o viudas (Tranfo: 1974, 238). Entre los purépechas, las *sakuapiri*, "mujeres de la calle", suelen ser imaginadas como "mujeres viejas sin familia o mujeres, muchas veces viudas, consideradas como prostitutas" (Beals: 1946, 156). Entre los mazahuas, "en términos de cosmovisión, las brujas son mujeres posmenopáusicas que se vuelven peligrosas porque han perdido su capacidad reproductiva pero no su necesidad de semen" (Oemichen: 2002, 139).[178] Por último, podemos mencionar que, de acuerdo con Kaplan (1956, 366), la única mujer mixteca acusada de chupar sangre que ella conoció tenía una ocupación masculina: vender aguardiente.

Hemos visto que en un número considerable de medios preventivos es la inversión la que mata o paraliza al *tlahuipuchtli*, mientras que, si regresamos a nuestro relato inicial, podemos observar que la historia tiene como punto de partida una situación anómala: una mujer que no se acuesta con su marido, un

[178] Según vimos en el relato inicial, en la mayoría de los casos los *tlahuilpuchtin* son mujeres; son exclusivamente mujeres en Chalco-Amecameca, son mayoritariamente mujeres en los valles de Puebla y Tlaxcala, son tanto hombres como mujeres en la Sierra Norte de Puebla y exclusivamente hombres en el Sur de Veracruz (Fábregas Puig: 1969, 107; Nutini y Forbes: 1987, 341; Chamoux: 1989, 308; Münch: 1994, 172-173). Los mazahuas (Morales Sales: 1985, 229), los otomíes de El Mezquital (Tranfo: 1974, 239) y los zapotecos (Parsons: 1966, 131), consideran que los chupasangre son exclusivamente mujeres: "A pesar de que al hablar de estos *nahuales*, varias personas aseguran que entre ellos hay hombres y mujeres, en ninguno de los mitos, relatos o anécdotas, que describen sus fechorías aparece un hombre [...]. En las distintas versiones del mismo mito la protagonista es una mujer viuda" (Fagetti: 1996, 219).

hombre que no da dinero a su esposa, una mujer que obtiene alimento para su marido, etcétera. En Tlaxcala se sospecha que una mujer es *tlahuipuchtli* cuando ésta se muestra dominante —o *geniuda* según la terminología local—, característica que podría ser vista como una inversión de géneros (Nutini y Roberts: 1993, 74, 55). Al mismo tiempo, las actividades de las *tlahuipuchtin* nos son presentadas como algo próximo al engaño y a la clandestinidad. Se trata de un acto que se realiza a escondidas y evitando que el marido se dé cuenta; en algunos casos, la clandestinidad puede convertirse en una clara infidelidad.[179] De hecho, uno de los rasgos que, según Madsen (1960, 202), caracteriza al *tlacique* de Milpa Alta —el hecho de no comer carne— se encuentra igualmente presente en uno de los personajes de un relato recogido por Taggart (1997, 241-243): una muchacha con una sexualidad desbordante. La madre ofrece a la joven diversas clases de carne pero ella las rechaza "—*¡Por Dios! ¿Entonces, qué clase de carne quieres tú?* La muchacha respondió —*Yo quiero de esa con la que orinan los hombres*". Finalmente, el castigo, la conclusión de todos los relatos, es el elemento que viene a restaurar el orden perdido. El marido destruye las piernas del *tlahuipuchtli*, el hombre domina a la mujer y "todo regresó a la normalidad" (Campos: 1982, 184).[180]

Por lo tanto, el *tlahuipuchtli* contemporáneo simbolizaría, la mayor parte del tiempo, una feminidad aberrante; no es un especialista ritual sino una representación social de la inversión de géneros. Una inversión que, además de expresarse en los métodos preventivos, es explícitamente descrita por los informantes indígenas.

Bruja, *nahualli* y *tlahuipuchtli*

Las acciones de los *tlahuipuchtin* no se limitan a la succión de sangre, sino que tales seres también se valen de sus poderes sobrenaturales para atacar a sus enemigos, ya sea para vengarse de sus ofensas o simplemente motivados por la envidia. Los *tlahuipuchtin* usan su poder hipnótico para extraviar a las personas o provocarles alucinaciones cuando están en el bosque, asustan a los caminantes trasnochados, saquean las cosechas y se introducen entre las personas para dañar

179 Por ejemplo, en un relato presentado por Campos (1982, 183) una mujer se convierte en burra para engañar a su esposo.

180 El único homicidio real de una persona señalada como *tlahuipuchtli* que conocemos fue reportado por Nutini. Según este autor (en Nutini y Roberts: 1993, 74), quien afirma haber sido testigo de tal acontecimiento, se trataba de una situación inusual, un momento de crisis, suscitado por la muerte consecutiva de varios niños sin que se hubiera podido establecer la causa del deceso.

a los niños (Mendoza: 1952, 286-287; Nutini y Roberts: 1993, 63; Goloubinoff: 1994, 579-581).

El *tlahuipuchtli* es, por lo tanto, un ser claramente maléfico que no tiene ninguna función benéfica para la comunidad. Por eso se encuentra asociado a todo lo demoniaco y, en consecuencia, identificado con la bruja española.

En un relato veracruzano, la *bruja* y su marido asisten a un festín de sangre humana en compañía de otros *brujos* —como si fuera un aquelarre: "Y ya dice que allí este, al empezar a comer los otros, agarró aquel pedazo de tortilla: —*En nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, Amén*. Y se quedó todo vacío, ¡aquí todo! ¡Vaya! Y se desaparecieron todos" (Robe: 1971, 101).[181] Gamio (1922, 307) presenta otro relato, casi idéntico, en el que una *bruja* y su esposo van a visitar al demonio en el interior de una cueva. La bruja aconseja a su marido, que asiste por primera vez:

> —*Ya mero llegamos a donde vamos; al llegar allá, en esa cueva saldrá un caballero al que lo adoramos nosotros; tú no te espantes; no mientes a Dios; entre más reniegues eches de maldiciones es más mejor* [...]. Y él que va entrando con su mujer y encontró aquel caballero y le besó sus manos y sus pies. Y él que lo va mirando muy espantoso, se espantó y dijo —*¡Ave María Purísima! ¡Jesús!* Se encomendó a Dios cuando dijo *¡Ave María Purísima!* Todos se salieron a un tiempo. Los enemigos se metieron pa' dentro, se quedó parado solito.

El detalle de la mención de las deidades cristianas que asustan a la bruja —que también es mencionado por Signorini y Lupo (1989, 87)— se encuentra igualmente presente en la descripción de un aquelarre vasco del siglo XVII:

> Refiere Gaiburu que, estando una noche bailando en el aquelarre de Zugarramurdi, llegó una bella moza francesa procedente del aquelarre francés de Trapaza; como era toda una bailadora, daba en su danza unos saltos tan altos como los tejados de las casas y hacía sonar unas castañetas mucho a maravilla. Tanto se admiró María Irarte —cuarenta años— que exclamó

[181] Las reuniones secretas de *tlahuipuchtin* son igualmente mencionadas por Montoya Briones (1964, 174), Gamio (1922, 307) y Mendoza (1952, 288). Cabe aclarar que, aun si la creencia en aquelarres de *tlahuipuchtin* se encuentra muy difundida, ésta no es universal. La única región conocida donde este elemento se encuentra totalmente ausente es la del Valle de Tlaxcala. Sin embargo, es posible que, en este caso, la imagen de la bruja haya sido sustituida por la del vampiro ya que, según, Nutini y Roberts (1993, 61, 36, 70) para repeler a tales personajes nada es más eficaz que el ajo y la cebolla.

—*¡Jesús! ¡¿pero qué es esto?!* Al punto desapareció todo (Lison Tolosana: 1992, 127).[182]

De hecho, un informante de Robe (1971, 101) hace referencia explícita al origen español de la creencia en las brujas chupasangre al decir "—*Y la matriz de la brujía está en España*".

La imagen de la bruja voladora fue importada desde los primeros años de la época colonial ya que la encontramos en un proceso inquisitorial de fines del siglo XVI. En 1751, una indígena tlaxcalteca, llamada María o Gregoria Borrego, fue acusada de ser bruja y volar por los aires; ella reconoció ser *hechicera* y admitió haber encontrado al demonio, pero "responde que nunca ha volado ni sabe cómo se vuela, ni ha sido bruja"; sin embargo, "en la cárcel, la india Eugenia [otra acusada] dijo que había volado algunas veces" (AGN, *Inquisición*: 1751, 939.8 f. 296v).[183]

La idea de la bruja chupasangre que teme a los metales, o es repelida por ellos, es de origen europeo, ya que este tipo de ideas fue reportado en Francia por Esteban de Borbón hacia el año 1261 (Lecouteux: 1999, 95-96).

Otro rasgo que parece derivar de la brujería española es el tipo de castigo aplicado a los *tlahuipuchtin* cuando se les captura. En la región de Chalco-Amecameca, cuando se apresaba a una *bruja* la llevaban a dar una vuelta al poblado en compañía de una banda de música, mientras se encendía el fuego en el que sería quemada (Fábregas Puig: 1969, 109).[184] También encontramos historias de *tlahuipuchtin* quemadas en la Sierra Norte de Puebla, Morelos y el sur de Veracruz (Montoya Briones: 1964, 52; Barrios: 1949-57, 60; Münch: 1994, 173). Robe (1971, 143), Goloubinoff (1994, 609-610) y Refugio Miranda (2002, comunicación personal) hacen referencia al hecho de quemar otras clases de *nanahualtin*. Sin embargo, es preciso aclarar que en estos últimos casos se trata de una situación completamente diferente, debido a que lo que se quema no es el cuerpo humano

182 Según Dehouve (2004, 232), las oraciones y menciones de Dios y los santos que hacen desaparecer al demonio y a los animales diabólicos aparece en Europa en los *exempla* del siglo XII: "Desde un punto de vista indígena, es posible identificar *nahuales* en los animales diabólicos".

183 En 1594, una mulata de Veracruz fue acusada de volar por los aires durante la noche (AGN, *Inquisición*: 1594, 206.9 f., 290r-v). Se dijo en 1737 que otra mulata, llamada María Nieves Montiel, era bruja y que volaba en una sola noche de Guatemala a Lima (AGN, *Inquisición*: 1737, 864, s/n, f. 312r). No es común que las fuentes del siglo XVI hagan referencia a ritualistas que vuelan en forma humana. La única excepción conocida es el relato de "un hechicero, el cual yendo por el aire, encontró al sol barbudo" (*Historia de México*: 1965, 101).

184 *Bruja* es la palabra que el autor y/o sus informantes usan para traducir *tlahuepoche*.

sino el de su entidad compañera, y cuando se le quema ésta ya ha muerto.[185] Es decir que no se trata aquí de un castigo sino de un medio para impedir que el *nahualli* reviva. Matar a una bruja quemándola es un acto típicamente asociado con la brujería española. Quema y brujería se encuentran tan íntimamente unidos que, a principios del siglo XVI, Castañega (1994, 19) afirmaba: "Este nombre *bruxa* es vocablo italiano que quiere decir quemado o quemada, porque la pena de semejantes sortílegos y magos era que los quemaban y así se les quedó tal nombre con la pronunciación castellana que es otra que la italiana."

No es por azar que diversos pueblos indígenas traduzcan la palabra *tlahuipuchtli* por "bruja" sino que, al contrario, la brujería española es una parte integral de la creencia contemporánea en el *tlahuipuchtli*. Sin embargo, una diferencia importante entre los *tlahuipuchtin* y las brujas españolas es que, muchas veces, la capacidad maléfica de las primeras es pensada como innata y no opcional. Por ejemplo, en un relato de la Sierra de Puebla, el marido pregunta a la mujer-*tlahuipuchtli* "*—¿Cómo le haces de que sacas tu pie?* [La mujer responde] *—Pero desde que nací siempre, siempre, puedo, ya crecí así* […] *pero el que no puede hacerlo, nunca podrá hacerlo aunque quisiera*" (Segre: 1990, 312-313).[186] En el Valle de Tlaxcala, los *tlahuelpuchis* nacen con sus poderes maléficos y los conservan a lo largo de toda su vida; de hecho se supone que, para subsistir, la *bruja* requiere de sangre (Nutini y Forbes: 1987, 341). En Milpa Alta, los *tlacihque* están "destinados de nacimiento a desarrollar sus poderes sobrenaturales maléficos sin ningún entrenamiento. Dado que un vampiro no puede comer carne, éste debe alimentarse de sangre humana". Se supone igualmente que dicha predisposición no se manifiesta sino hasta la adolescencia y que tales seres son invadidos por una ne-

[185] Según Miranda, "dicen que si matamos a un *nahualli* [provocador de enfermedades], debemos quemarlo [...]. Porque si no se le quema, su sombra, su espíritu o su alma, como podríamos llamarle, puede introducirse, en —no sé— en uno de nuestro perros, o tal vez en uno de los miembros de nuestra familia y ellos nos harían mal". Es cierto que en los mitos, la diosa Itzpapalotl fue quemada por Iztac Mixcoatl, no obstante, los *Anales de Cuauhtitlan* (1945, 3) especifican que antes de esto le disparó varias flechas.

[186] Las únicas excepciones que pude encontrar son el *tlahuipuchtli* de Chalco-Amecameca y el *nahual* de Xalitla, Guerrero. Según Fábregas Puig (1969, 111) la *tlahuipuchtli* de Chalco-Amecameca obtiene sus poderes a través de un pacto demoniaco consolidado a través de una relación sexual. Goloubinoff (1994, 579), por su parte, indica que, en Guerrero, es posible adquirir la condición de *nahualli*-chupasangre a través del estudio de libros o del aprendizaje con un maestro más experimentado. El caso de los *maʒakame* de la Sierra Norte de Puebla aparece de nueva cuenta como especialmente complejo ya que en un relato, recogido por Segre (1990, 404-405), un cura explica al marido de una *maʒacatl*: "*—Tu mujer no es una persona, es el diablo. Es una persona porque fue creada por Dios, ella es humana pero quiere ser un diablo y por eso se volvió diablo, ella hace lo que quiere* […] *Déjala, va a morir*".

cesidad irresistible de succionar la sangre de los niños; dicho deseo debe satisfacerse, al menos, una vez al mes (Mendoza: 1952, 286; Madsen: 1960, 202; Nutini y Forbes: 1987, 341-342).

De hecho, al comparar al *tlahuipuchtli* náhuatl con la *bruja* de Monterrey —en un contexto completamente urbano en el que tradicionalmente no se habla ninguna lengua indígena y, *a priori*, más cercano a las creencias española— se observaron las diferencias siguientes: la bruja no se quita las piernas para efectuar su metamorfosis, reemplaza sus ojos por los de un gato, no se convierte en guajolote sino en lechuza y no es su destino el que determina su condición sino un pacto demoniaco (Francisco Lugo: 2004, comunicación personal). Es decir que, aun si algunas de sus características parecen haber sido tomadas de la bruja española, el *tlahuipuchtli* conserva cualidades claramente reconocibles como pertenecientes al mundo indígena prehispánico.

Es posible que en la época prehispánica el género y tipo de coesencia-*nahualli* haya supuesto la determinación de la condición de *nahualli-tlahuipuchtli*. Al respecto, contamos con algunos datos derivados de pueblos indígenas contemporáneos: entre los nahuas del Valle de Puebla, se piensa que los *nahuales*-chupasangre son así porque "su *nahual* es el guajolote" (Fagetti: 1996, 212). Para los mixes contemporáneos, "los brujos reciben su poder de Luzbel […]. En los poblados más tradicionales, el poder de hacer mal a los otros chupándoles la sangre es adquirido desde el nacimiento por la posesión de cierta coesencia animal" (Lipp: 1991, 161). En la creencia zapoteca, las brujas siempre tienen al perro como entidad compañera (Parsons: 1966, 133). Los totonacos piensan que quien tenga por *nahualli* al faisán, *coyolite* o *piçawa*, estará destinado a chupar el "alma" de los niños dormidos (Ichon: 1969, 179). Por último, los mixtecos consideran que el chupasangre es *nahualli* de alguien, se llama *sanduu* o *saxika niu*, "espíritu *nahual*" o "espíritu que anda de noche" (Álvez Chávez: 1997, 213).

¿Hubo un *nahualli* chupasangre en época prehispánica?

Aun si ninguna fuente antigua dice que el *tlahuipuchtli* o la *mometzcopinqui* hayan chupado sangre a los niños, contamos con algunas menciones de brujos chupasangre esparcidas por distintas partes de Mesoamérica. Sahagún (1938, x, 33) afirma que "el *nahualli* propiamente se llama brujo que de noche espanta a los hombres y chupa a los niños".[187] Dicha característica no es mencionada sobre tal

[187] Aparentemente, aquí el autor hace referencia a la misma práctica de chupar sangre de los *tlahuipuchtin* ya que, en el español actualmente hablado en México, la frase *chupa a los niños* es corriente-

personaje ni en el *Códice florentino* ni en ninguna otra fuente del siglo XVI. Ixtlilxochitl (1975, II, 54; I, 440) dice que Tezozomoc soñó que Nezahualcoyotl se transformaba en águila y tigre y le comía el corazón y bebía la sangre; por la misma razón, Maxtla pidió a sus aliados que no permitieran que Nezahualcoyotl llegara al trono "porque si no recobraría su imperio y les bebería la sangre, porque así se lo habían dicho sus adivinos, cuando le declararon el sueño del águila y el tigre que había soñado". Sin embargo, además de que aquí sólo se trata de un sueño premonitorio, no se menciona ningún término indígena que pueda hacer referencia a tal acción. De hecho, el único caso en que un indio acusa a otro de consumir sangre aparece en un proceso inquisitorial de Chiapas. Según el texto (AHDCH: 1780-1784, f. 7v-8r), Sebastián Gómez declaró que Antonio Morales le había dicho "que me había de beber la sangre a mí y Santos Ruiz [...]. Desde entonces empezó a enfermar mi gente de un mal inentendible".

Molina traduce "bruja que chupa sangre" por *teyollocuani*, "aquel que come el corazón a la gente", y "bruja otra" por *tlahuipuchin*. Urbano (1990, f. 66), en su *Vocabulario trilingüe*, traduce al náhuatl "brujo que chupa sangre" como *teyollocuani*, *techichinani*, "el que chupa a las personas", y al otomí como *nogatʒahnate*, "aquel que come el aliento [o *nate*]",[188] *nogatʒamamuayte*, "aquel que come el corazón [o *mamuayte*]",[189] mientras que el *Diccionario otomí* (1640, en Carrasco: 1950, 224) dice "bruja que chupa la sangre" es *nodiyēttī*, formado sobre *yethi*, "medicina, remedio";[190] *nogaʒynaqhy*, "aquel que chupa la sangre o esperma"; *nogaʒamamyi*, "aquel que come el corazón" y *noyagānmague*, "aquel que come la carne" (Galinier: 2004, comunicación personal). El *Vocabulario Matlatzinca* de Basalenque (1642, en Carrasco: 1950, 225) traduce "brujo que chupa sangre" por *imuchuchi intʒimumi*, cuyo significado ignoramos.[191] En fin, en 1559, Gilberti (1901, 230), en su *Diccionario en lengua tarasca o de Michoacán*, traduce "bruja que chupa sangre" como *siquame huriata pitsipe*, cuyo sentido también desconocemos.

Para empezar, el término *techichinani*, utilizado por Urbano, no tiene nada que ver con el hecho de chupar sangre, porque aquí la succión más bien designa la

---

mente interpretada en este sentido. De hecho, en el lenguaje popular de la ciudad, *ser chupado por la bruja* es sinónimo de "morir".

188 Compuesto por *nøgue*, "come", y *nate*, "espíritu o aliento" (Urbano: 1990, 202; *Instituto Lingüístico de Verano*: 1956, 222, 261).

189 *Mamuayte*, "corazón o alma" (Urbano: 1990, 28, 98).

190 *Nēyethi*, "cosa médica", *anteyethhi*, "medicina", *ñethi*, "medicina, remedio" (Urbano: 1990, 206; *Instituto Lingüístico de Verano*: 1956, 236).

191 *Chuchi*, "masticar, succionar"; *tʒitʒi*, "comer", *mumi*, "rodilla", lo que tal vez daría una composición semejante al *tecotʒcuani* de los nahuas (Escalante Hernández: 1997, 31, 129).

acción terapéutica de extraer del cuerpo objetos patógenos. Es posible que esto mismo sea válido para otros términos referentes a la succión, debido a que también en zapoteco el que extrae objetos del cuerpo se llama *yoyua*, "chupar" (Butler: 1982, 255). *Nodiyēttī* es uno de los nombres del "encantador que adoraban como a dios" y uno de los términos empleados por el mismo autor para traducir las palabras nahuas *nahualli, tiẓitl*.[192] Aun si ignoramos el verdadero significado de los vocablos presentados por Basalenque, parece claro que en ellos no figura la palabra "sangre", *chijabi* o *nyijia*, derivados de *jabi,* "día, alma, espíritu, tiempo" (Escalante Hernández: 1997, 24, 38; Reynoso González: 1998, 82). Por último, tenemos que el término purépecha mencionado por Gilberti parece relacionarse más bien con lo caliente y solar pues, según Claudine Chamoreau (2007, comunicación personal), *sikwame* (*sicuame*) tendría hoy en día los sentidos de "adivino, brujo, hechicero, mago", *jurhiata* (*huriata*), "sol, fontanela", y *pitsipe,* "estar liso". Sin embargo, esta misma investigadora menciona haber encontrado, en el *Diccionario grande de la lengua de Michoacán*, la frase *pitsipenstani siquahperata*, "desenhechizarlos" [literalmente "desollarlos —gente— varias veces de un hechizo mutuo"]. Tal vez, el sicuame suponía "alisar" alguna entidad calórica y solar a sus víctimas.

Vemos, entonces, que los términos empleados para designar a los chupasangre pueden ser clasificados en tres grupos:

a. los que nombran la acción de comer el corazón, el aliento u otro componente anímico;
b. los que designan a terapeutas y personajes "adorados como dioses" o "que se hacían pasar por dioses"; y
c. los que aluden a la succión o al consumo de diversas partes o substancias corporales.

Esto, cuando menos, muestra una cierta tendencia en los españoles a reducir una multiplicidad de ideas diferentes a un solo y mismo concepto. De hecho es posible que la mención de brujos chupasangre sea producto de una interpretación española pues dicha creencia se encontraba igualmente presente en Europa.

192 Recordemos que, según las fuentes antiguas, los *nanahualtin* se hacían pasar por dioses. El diccionario otomí de 1640 dice: "bruja que chupa la sangre; *nodiyētti*, *noyaẓamayi*, *nogagānmague* […]. *Nodiyētti* es uno de los nombres del encantador que adoraban como a dios; *nogagānmague* significa chupador de sangre; *noyaẓamayi*, comedor de corazones, con lo que equivale al mexicano *teyollocuanime*" (Carrasco: 1950, 224).

Ésta es mencionada por Las Casas (1967, I, 478) en un relato en que compara las prácticas de brujería del Viejo y del Nuevo Mundo: "Vincentino en su *Speculo historial*, libro 2, capítulo 95, hace también referencia [a la transformación] y añade que ciertos afirman que con encantaciones, algunos hombres se convierten en aves nocturnas como búhos y lechuzas, llamados *stryx*, o *strigas*, en latín, y que en la noche chupan la sangre de los niños de las cunas".[193]

Olmos (1990, 68-69), por su parte, dice que los *nahuales* son "viejecitas malvadas [que] vendrán a nacer hijitos queridos, niños, para que les chupen la sangre […]. Muchas causas de aflicción, desdichadas, enseña el diablo a las parteras, a las que dan a luz a los niños, de tal modo que coman, que sea comida su sangre".

Sin embargo, sabemos que el texto de Olmos no es más que una adaptación al náhuatl de una obra española sobre brujería: "[El diablo] hace que los ministros, en la más sutil e secreta manera que pueden, maten niños, como hacen muchas parteras *bruxas* o chupan sangre humana por exquisitos e cautelosos modos que para ello el demonio les enseña" (Castañega: 1994, f. 18r, 27).

De este modo, las características comunes al *nahualli* y la *striga* —su supuesta capacidad de transformación— habrían conducido a Sahagún y a Olmos a creer que los otros rasgos particulares de la *stryx* se encontraban igualmente presentes en el *nahualli*.

Lo cierto es que, haya o no habido un brujo chupasangre prehispánico, debió haber existido un personaje muy parecido —tal vez "comedor de corazones"—, capaz de dañar a alguna de las entidades anímicas, y que acabó por confundirse y acercarse a la *bruja* y a la *striga* europeas. No es fortuito que tantos pueblos indígenas hayan terminado por adoptar a este personaje.[194]

NAHUALLI: LADRÓN Y TRANSGRESOR

Los textos antiguos mencionan dos términos que, asociados al *nahualli*, designan a personajes que, al valerse de cierto poder sobrenatural, roban, raptan y violan a sus víctimas. Ninguno de tales vocablos continúa en uso entre los nahuas contemporáneos, mas tales acciones figuran todavía entre los ilícitos cometidos por los *nanahualtin*. A fin de explicar la significación de la creencia en hombres-*nahualli* de esta clase, comenzaremos por presentar los datos aportados por las fuentes antiguas para después compararlos con las informaciones contemporáneas.

193 Véase también Caro Baroja (1972, 55-56) y Rodríguez-Virgil (1996, 84).

194 Al respecto, Fagetti (1996, 217-218) explica: "con la sangre, la *nahual* se apropia de los 'espíritus' del niño, es decir, del *tonalli*, de su fuerza vital".

El *Códice florentino* (IV, 101) hace referencia al *nahualli* como *nonotzale*, "el que da o recibe consejos".[195] Sin embargo, la actividad asociada a dicho término no parece estar ligada a su significado etimológico sino a la de un brujo-ladrón que robaba objetos, cubierto por una piel de jaguar:

> Los *nonotzaleque* avanzan portando una piel [de jaguar], la piel de su frente y de su pecho y sus uñas y su corazón y sus colmillos y la parte en que hunde la nariz. Dicen que con esto avanzan soportando las dificultades; dicen que con eso infunden temor; que con eso son temidos; ellos no temen a nadie; [dicen] que con esto están provistos del remedio. Su nombre es *nonotzaleque*, *pixeque* ["propietario de lo que es guardado"], *teyolpachoani* ["opresores del corazón de la gente"]. (*CF*: XI, 3; *HG*: 1956, III, 222).[196]

Parece, por lo tanto, que el *nonotzale* hacía uso de su poder sobre sí mismo, como si la piel del jaguar le confiriera ciertas cualidades consideradas como útiles para robar.

Otro tipo de ladrón-*nahualli* era el *temacpalitoti*, "el que baila con el antebrazo":

> El que baila con el antebrazo de una mujer muerta en parto es precavido. Es un guardián, un maestro de la palabra, del canto [o de la encantación]. Es alguien que roba gracias a un sortilegio, que hace dormir a las personas; es un ladrón […]. Recoge, toma con él todos los bienes. Lleva los granos sobre su espalda, los carga entre sus brazos. Danza, toca el tambor, canta, huye [mientras los otros duermen…]. Ornaban la imagen de Ce Ehecatl. Ella era su guía, a la cabeza, guiándolos, marchaba delante de ellos (*CF*: X, 39).[197]

[195] Este término es traducido por López Austin (1967a, 93) como "poseedor de sortilegios". No obstante, hemos podido notar que el vocablo en cuestión no contiene ninguna partícula que quiera decir "sortilegios". De hecho, se trata de una palabra derivada del verbo *notza*, "llamar"; así, *tlanonotzalli*, según Molina, significa "doctrinado, corregido, castigado o reprehendido de otros" y *tenonotzalli*, "amonestación, plática, reprehensión o sermón", de suerte que *nonotzale* debería significar "poseedor o depositario de consejos" (De Pury: 2003, comunicación personal).

[196] *In nonotzaleque quitquitinemi [in ocelotl]in yehuayo. Yehuatl ixcocehua, ihuan yeipanehua, ihuan icuitlapil Ihuan iiztli, ihuan iyollo, ihuan in coatlan ihuan yacatzol, Quil ic ihiyohuantinemi, quil ic tlaixmauhtia quil ic imacaxo. Ic acanixmahui, ca nel payotinemi. Yahuatinemi in intoca nonotzaleque, pixeque teyolpachoani.*

[197] *In temacpalitoti, ca notzale, piale, tlatole, cuique, tecochtazani, tecochtecani, ichtequi ; temacpalitotia tecochtlaza, teiolmictia, tezotlaoa, tlacemololoa, tlacemitqui, cuetzcomatl, quimama, quinapaloa, mitotia, tlatzotzonoa, cuica chocholoa* […] *Qujchichioaia in ixpitla ce ehecat*: *quiniacanitiuia iniacac, imixpan icatiuia.*

Los *temacpalitotique* golpeaban la entrada de la casa de sus víctimas con el antebrazo mutilado, lo cual, al provocar en sus víctimas una especie de catatonia, les permitía robar y violar a las mujeres sin ser molestados (*CF*: IV, 102-104; López Austin: 1966). Ruiz de Alarcón (1984, 77-79) recogió, entre los nahuas del siglo XVII, una encantación para adormecer a las personas que "siempre [eran] utilizadas para acciones reprensibles, como el robo y el adulterio":

> Soy yo en persona. Yo soy Moyohualihtoatzin. Porque estaba en el noveno cielo en aquel momento. Ven flor de los sueños. En este momento, cuando fui a raptar a mi hermana mayor, a través de los nueve cielos. Yo soy el sacerdote cuya hermana mayor es Xochiquetzal. Porque el sacerdote y todas sus águilas y todos sus jaguares la vigilan, para que nadie pueda entrar, entonces yo grité para adormecerlos. Fueron al Nueve Mictlan, porque yo soy Xolotl. Yo soy Capanilli. Quien sin reflexionar grita por todas partes. Ven sacerdote, 1-Pedernal. Ve a saber si mi hermana duerme. Pronto la voy a sacar para que mis hermanos mayores no estén celosos. No estarán celosos cuando la lleve a Nueve Mictlan. La llevaré allá, en medio de la tierra para dársela a Moyohualihtoatzin. Así, me transformaré en las cuatro direcciones para que ella no sepa quien soy. Yo soy Yaotl, yo soy Moquehqueloatzin, así le daré placer; así los volveré muertos. Yo soy Yaotl, yo soy Moquehqueloatzin, porque pronto se las voy a dar para que se pongan ebrios durante la noche.[198]

En este sortilegio, el brujo-ladrón se identificaba con Tezcatlipoca —Yaotl, Moquehqueloatzin—, mientras que la mujer robada es mencionada como Xochiquetzal, o la hermana mayor, de tal manera que en cada ataque se recreaba un evento mítico, el rapto de Xochiquetzal por Tezcatlipoca. Este sortilegio no sólo adormecía a las personas sino que, además, "parecen insensibles y así hacen de ellos cuanto se les antoja, cargándolos y llevándolos a otras partes" (*op. cit.*, 79).

198 *Nohmatca nehhuatl. niMoyohualihtoatzin In ic nehhuatl, in ic ChiucnauhTopan, in ihcuac. Tla xihualhuian in Temicxoch.ihcuac in ic nicanato in nohueltiuh ChiucnauhTopan. Nitlamacazqui in nohueltiuh Xochiquetzal. In ic cencah quipiayah in tlamacazqueh in mochintinin cuauhtin in ocelomeh, in ayac huel calaquiya, in ic niczahtzilil in cochiztli, in ic ChiucnauhMictlan yah queh, in ic nehhuatl ni Xolotl ni Capanilli in zan tlalhuiz nohuiyan nitzahtzi. Tla xihuallauh, tlamacazqui, Ce Tecpatl. Tla xoconmatiti in nohueltiuh cu ococh. Ye niquixtitiuh, in ic ahmo nochelehuizqueh yehhuatin ixquichtin ixquichtiuan. Ahmo nechelehuizqueh ic ye nichuicaz in ChiucnauhMictlan. In oncan nichuicaz tlalli inepentlah, in ic oncan nicmacatiuh in Moyohualihtoatzin. In ic nauhcan niccuepaz, in ic ahmo quimatiz. Nehhuatl ni Yaotl, niMoquequeloatzin, in ic ye nicahahuiltiz, in ic ye niquincuepaz, niquinmiccacuepaz in ni Yaotl, ni Moquequeloatzin, in ic ye niquinmacaz, in ic yohuallahuanazqueh.*

De hecho, esta encantación era tan poderosa que se requería de un contrahechizo para anular sus efectos (Ruiz de Alarcón: 1892, 154).

Cabe aclarar que, por reprobables que parezcan estas acciones, es posible que también los *temacpalitotique* hayan podido ser de cierta utilidad al Estado debido a que, aunque no se les menciona de manera explícita, su presencia se entreve en las acciones realizadas por los mexica en contra del gobernante chichimeca: "Estando ya los mexicanos con el rey Mazatzin, empezaron a burlarse de la hija de éste: muchas veces la llevaban a cuestas dormida, y por esto se mofaban mucho de los chichimecas" (*Anales de Cuauhtitlan*: 1945, 17).

Aun si las crónicas quichés no presentan ningún equivalente para el *temacpalitoti*, éstas nos muestran que el poder de inducir el sueño también estaba presente entre sus *nanahualtin*. Por ejemplo, cuando las parcialidades quisieron matar a los "*nahuales* de Tohil", "todos los guerreros cayeron dormidos sobre el camino. Así fueron derrotados por Balam Kitsé, Balam Aquab, Mahuq'utah" (*Popol Vuh*: 1971, 203; *Título de Yax*: 1989, 15, 1v; *Título de Totonicapan*: 1983, 178, 11r). También es posible que ciertos personajes otomíes hayan llevado a cabo acciones análogas a las del *temacpalitoti*, ya que un diccionario del siglo XVII (en Carrasco: 1950, 227) habla del acto de "encantar para hurtar [...] encantar a la mujer para llevarla".

Por lo tanto, encontramos dos formas diferentes de ladrones-*nahualli*: por un lado, el *nonotẓale* parece haberse valido de una piel de tigre para que, al cubrirse con ella —es decir, al utilizarla como su *nahualli*—, adquiriera sus cualidades, algo que, como hemos dicho, sería muy cercano a lo que consideramos como una transformación. Por el otro, el *temacpalitoti* parece haberse valido del antebrazo de una mujer muerta en parto y la imagen de Quetzalcoatl para que, al encarnar a Tezcatlipoca —es decir, al servirle de *nahualli* o cobertura—, obtuviera sus cualidades y así reactualizara con cada asalto el mítico rapto de Xochiquetzal.[199]

Nahualli, ladrón y transgresor en época contemporánea

Los nahuas del Valle de Tlaxcala consideran que los *nanahualtin* son ladrones, impostores, tramposos y burlones; roban las cosechas, los animales domésticos, los materiales de construcción, la ropa y hasta las herramientas de trabajo. Hipnotizan a las personas y les inculcan ideas bizarras para hacerlas actuar de manera ridícula; abusan sexualmente de hombres y mujeres; dedican la mayor parte de su tiempo a hacer bromas pesadas a quienes no les simpatizan. Sin embargo,

199 A veces, Tezcatlipoca aparece en los códices con un brazo amputado.

estos *nanahualtin* no suelen ser considerados como verdaderamente maléficos porque sus poderes no les permiten sobrepasar ciertos límites; no pueden matar ni lesionar gravemente a las personas (Nutini y Forbes: 1987, 332). Encontramos un *nahualli* semejante en las regiones de Chalco-Amecameca, la Sierra Norte de Puebla y el barrio de La Candelaria, en la Ciudad de México; sólo que en tales regiones la acción maléfica del *nahualli* parece estar menos limitada y, en algunos casos, sí pueden matar (Bonfil Batalla: 1968, 107; Fábregas Puig: 1969, 101-104; Chamoux: 1989, 306; Montoya Briones: 1964, 175; Lagarriaga: 1993, 284).

Aun si en Milpa Alta, Morelos, la región de los Tuxtlas, Veracruz, y los alrededores de Cuetzalan, Puebla, existen brujos-*nahualli*, la mayoría de los indígenas suele distinguir entre éstos y los ladrones-*nahualli* (Madsen: 1960, 204; Álvarez Heyndereich: 1987, 199; Olavarrieta: 1989, 166; Signorini y Lupo: 1989, 101).[200] Tendríamos, pues, un *mal nahualli* y un no tan *mal nahualli* que, en lugar de atacar a las personas, afecta principalmente a sus bienes materiales.[201] El *topalaqni*, "el que cambia de forma", de los totonacos, el *win* de los quichés, el *nagual* de los mixes, el *neawineay*, "el que se transforma", de los huaves y el *uay pek*, "coesencia perro", de los mayas de Quintana Roo, tienen funciones semejantes (Ichon: 1969, 175; Saler: 1969, 22; Lipp: 1991, 161; Tranfo: 1979, 191; Villa Rojas: 1978, 390-391).[202]

Además de su poder hipnótico y de transformación, en Tepoztlán, Morelos, el *nahualli* tiene el poder de entrar en las casas aun cuando sus puertas estén cerradas (Lewis: 1963, 279-280). En la región de Chalco-Amecameca, tales seres están dotados de un vientre hueco que les permite ocultar y transportar los objetos sustraídos (Fábregas Puig: 1969, 101-102). Por último, los *nanahualtin* también son capaces de transformar a los otros ya sea a manera de venganza, para retener a quienes aprecian, o para que les ayuden a efectuar sus ilícitos; esto ha sido re-

200 Haciendo una clara distinción entre estas dos clases de personajes, Madsen (*idem*) explica: "El *nahualli*-ladrón no provoca enfermedades, no hace daño a nadie".

201 En un relato recogido por Horcasitas y Ford (1979, 33) en la región de Milpa Alta, se habla de un par de *nanahualtin* que se convertían en animales para burlar a los perros que los perseguían al robar las cosechas. Un personaje semejante es el *ichteque* de una narración recogida por Boas (1920, 10-11) en la misma región —*ichteque* es un término traducido por Molina como "ladrón" y usado por el *Códice florentino* (x, 39) para calificar las acciones de los *temacpalitotique*. Entre otras cosas, los *ichteques* se valen de sus poderes para hacer trampa en una carrera de caballos.

202 "Comenzó a aparecerse en cierta casa del pueblo, una bestia sobrenatural de apariencia canina a la que llaman *uay pek* (brujo-perro) […]. Esta clase de animales puede no causar daños y limitar su acción a simples travesuras que ocasionan espanto en los poblados: en cambio, pueden usar artes mágicas para tener tratos sexuales con mujeres dormidas" (Villa Rojas: 1974, 350-351).

gistrado en Milpa Alta, la Sierra Norte de Puebla y Morelos (Boas: 1924, 361; Segre: 1990, 349; Fábregas Puig: 1969, 105).

Aun si el *Códice florentino* no dice en ningún lado que el *temacpalitoti* haya sido capaz de cambiar de forma, el sortilegio para inducir el sueño, recogido por Ruiz de Alarcón (1984, 77-79), dice: "Así, me transformaré en las cuatro direcciones para que ella no sepa quién soy." Actualmente, un *nahual* tlaxcalteca es pensado como más poderoso cuantas más formas pueda adquirir; los más hábiles pueden transmutarse hasta en cinco animales diferentes (Nutini y Roberts: 1993, 44). En cuanto a las formas adoptadas, parece ser que las más recurrentes son las de animales domésticos: asno y guajolote, en el Tlaxcala; perros, asnos y cerdos, en color oscuro o blanco, en Chalco Amecameca; perros lanudos negros, asnos y borregos, en la Candelaria (Nutini y Forbes: 1987, 331; Fábregas Puig: 1969, 101; Lagarriaga: 1993, 283). La forma más usualmente tomada por el *topalaqni* totonaco y el *nagual* mixe es la del jaguar, los *way pek* mayas se metamorfosean exclusivamente en perros y los *neawineay* adoptan la forma de cualquier animal (Ichon: 1969, 175; Lipp: 1991, 161; Villa Rojas: 1978, 390; Tranfo: 1979, 191).

Actualmente, el *nahualli*-ladrón es un personaje claramente reconocido tanto por los indígenas como por los investigadores ya que, aunque guarda alguna semejanza con los brujos-*nahualli* y los *tlahuipuchtin*, su campo de acción es notoriamente diferente. Al igual que el *temacpalitoti*, el *nahualli* utiliza su poder para adormecer a sus víctimas y robarlas, raptarlas o, simplemente, ridiculizarlas.

Medios preventivos

Ruiz de Alarcón (1984, 81) nos aporta una encantación específicamente hecha para protegerse de los embates de los *temacpalitotique*: "Mi venerable petate de jaguar, que en las cuatro extremidades tiene bocas. Tienes sed; tienes hambre también. El maléfico viene, el burlador de la gente, aquel que tiene el corazón torcido ¿Qué hará? ¿Acaso soy mal afortunado? ¿Acaso no vivo yo en la pobreza? Mi silla de jaguar que en las cuatro extremidades tiene bocas; tú también tienes hambre…"[203]

A veces, un *temacpalitoti* también podía ser capturado a causa de su propia negligencia. El *Códice florentino* (IV, 104) señala: "se dice que si uno de ellos descansa en el camino, ya no podrá avanzar, ya no podrá levantarse, no podrá seguir

203 *Tlacuel, nocelopetlatzine, in nauhcamachalotoc. No taamiqui, no titeocihui. Auh ye huitz in tlahueliloc, in tecamocacayahua, yollopoliuhqui. Tlein nech-chichihuiliz? Cuiz amo nicnotlacatl? Amoninotolini tinemi, in tlalticpac. Tlacuel, nocelopetlatzine, in nauhcamachalotoc.*

su camino. Ahí, sobre él, se levantará el día. Denunciará a todos sus compañeros ladrones; serán capturados; serán aprisionados". López Austin (1966, 113) sugiere que el amanecer provocaba la parálisis de los ladrones, ya que, al identificarse con Tezcatlipoca durante el sortilegio, habrían terminado por adquirir también sus debilidades y, por tal motivo, se encontrarían limitados al periodo nocturno. Esto último sería lógico si consideramos que no sólo los *nanahualtin* de esta deidad —como el Hacha Nocturna, el cráneo rodante y el Hombre-Paquete de Cenizas— estaban confinados a la noche sino también sus representantes humanos: "Cuando era cerca del día se recogía de manera que no le tomase la luz fuera del templo, haciendo esto de continuo sin faltar noche ninguna, y se desvelaba de noche dormía de día" (Pomar: 1941, 11).

Actualmente, las personas aún cuentan con medios para protegerse de los ladrones-*nahualli* y neutralizarlos cuando se encuentran bajo su forma animal. En Tlaxcala y Chalco-Amecameca aprovechan su natural miedo a los metales y se les repele poniendo clavos, tijeras y tachuelas sobre los objetos susceptibles de ser robados (Nutini y Roberts: 1993, 46; Fábregas Puig: 1969, 104); se les arroja excremento de burro para ahuyentarlos; se hacen cruces en las puntas de las balas, con un látigo o sobre el piso para matar o inmovilizar a los malhechores (Bonfil Batalla: 1968, 107; Fábregas Puig: 1969, 104; Nutini y Roberts: 1993, 46). También se supone que los ataques naturales con piedras o varas puntiagudas pueden ser eficaces, siempre y cuando éstos sean realizados con la mano izquierda (Fábregas Puig: 1969, 104; Nutini y Roberts: 1993, 46). Por último, también es posible valerse de un sombrero volteado para golpearlos y ahuyentarlos (Fábregas Puig: *idem*).

Aun si en la época mexica al "hechicero que buscaba hechizos para adormecer los que estaban en casa, para hurtar más al seguro, ahorcábanlo" (Román y Zamora: 1897, 284), hoy en día la gravedad de sus acciones no es pensada como merecedora de la muerte. Cuando un *nagual* es capturado bajo su forma animal, los nahuas del Valle de Tlaxcala suelen darle de garrotazos pero, en la mayoría de los casos, logra escapar con vida. Se supone que cuando alguien mata a un brujo-ladrón, el cuerpo humano aparecerá al día siguiente en lugar del animal; ésta es la prueba de que el hombre era efectivamente un *nahual* (Nutini y Roberts: 1993, 46).

Para volverse *nahualli* ladrón y transgresor

Sahagún (1956, IV, 350) afirma que los *nanahualtin* de origen *macehualli* que nacieran bajo el signo 1-Viento serían *temacpalitotique*. Torquemada (1975, IV, 371)

dice que "había un signo que se llamaba Ce Acatl [1-Caña], del cual decían que los que nacían en él, si eran nobles, habían de ser muy inquietos; y si gente común y baja, habían de dar en ladrones, por arte supersticiosa y mala, de los que entre ellos llaman *temacpalytotique*". Ambos signos se encuentran asociados a Quetzalcoatl.

Como la mayoría de los autores modernos no hace distinción entre las diferentes clases de *nanahualtin*, y muchas veces estos personajes coexisten con otros *nahuales*, disponemos de muy pocos datos sobre el modo en que los brujos ladrones adquieren dicha condición.[204] En el Valle de Tlaxcala, donde no existe más que el ladrón-*nahualli*, las personas consideran que el poder de transformación es trasmitido de padres a hijos, y se cree que existen grandes linajes de *nahuales* (Nutini y Forbes: 1987, 330; Nutini y Roberts: 1993, 43-44). Para los habitantes de La Candelaria, los poderes de *nahual* se trasmiten por herencia familiar desde los tatarabuelos (Lagarriaga: 1993, 284). Sin embargo, también es posible aprender a ser brujo-ladrón: el que desea hacerse *nahual* debe recurrir a una persona del mismo sexo de quien tenga sospecha que ejerce tal función. Si el *nahualli* no acepta, el candidato a novicio deberá capturarlo bajo su forma nohumana y, amenazándolo de muerte, obligarlo a que lo tome como su aprendiz. A partir de entonces, comienza un periodo de entrenamiento de, aproximadamente, dos años (Nutini y Forbes: 1987, 330; Nutini y Roberts: 1993, 44).

A pesar de la posibilidad de aprendizaje del oficio de *nahualli*, se supone que quienes fungen como tales tienen cierta predisposición desde el nacimiento, atribuida al destino o a la Providencia; esta aptitud innata es considerada como condición necesaria para el aprendizaje (Nutini y Forbes: 1987, 331), lo cual coincide con el hecho de que, en la época prehispánica, era el día de nacimiento el que determinaba la vocación de *temacpalitoti*. Por otro lado, se supone que nadie puede volverse *nahualli* antes de los treinta años y, por lo común, las personas consideran que todos los que llegan solteros a la edad de cuarenta terminarán por volverse *nanahualtin* (*idem*). Se observa algo semejante en La Candelaria, ya que se cree que los niños no pueden ser *nahuales* (Lagarriaga: 1993, 284).

Así pues, habría una predisposición natural señalada por el día de nacimiento o por la Providencia, un proceso de aprendizaje y una edad mínima requerida para ejercer como *nahualli*.

204 Madsen (1960), por ejemplo, explica claramente la diferencia entre el *nahualli*-ladrón y el brujo-*nahualli*; sin embargo, parece olvidar esta distinción al hablar del modo en que adquieren tal función. Signorini y Lupo (1989, 101) reconocen la existencia de clases de *nanahualtin* pero nunca especifican si ambos se hacían *nahualli* del mismo modo.

Nahualli, transgresión y sociedad

Como hemos visto, el ladrón-*nahualli* contemporáneo actúa por venganza, para divertirse o para hacerse de bienes materiales de la manera más simple. Sus coterráneos tienen una posición ambivalente ante ellos: "Por una parte admiran sus poderes de transformación como una manera fácil de subsistir y divertirse, mientras que, por otra, los consideran como individuos vilmente flojos e indignos [...]. —*Es la única posibilidad que un hombre tan irresponsable tiene de enseñar a su hijo cómo ganarse la vida*" (Nutini y Forbes: 1987, 332-333).

Para los huaves, "ciertamente quien se transforma demasiado en *neawineay* [traducido por *nagual* por el autor], además de ser valeroso es también persona viciosa y perezosa" (Tranfo: 1979, 192). Entre los quichés, se considera que un *win* —equivalente de *nahualli*-ladrón— "es un ser humano haragán y avariento que, por arte de magia se transforma en la noche en un animal o pájaro y, a hurtadillas, entra a las casas de sus vecinos que duermen para robarles dinero y sus alimentos" (Saler: 1969, 22). Es muy posible que, en la época prehispánica, ciertos tipos de *nanahualtin* hayan sido vistos de modo semejante ya que, según el *Códice florentino* (VI, 221), "se dice que algunos ponen mucha atención a su subsistencia, a procurarse buenos recursos. Y que otros sólo son perezosos; pasan el tiempo inactivos; no se ocupan de su subsistencia. Pero algunos de ellos adquieren buenos recursos. En ese momento dicen —*el* nahualli *vino por adelantado*".[205]

Si revisamos los medios preventivos contemporáneos, podemos notar la existencia de prácticas que denotan cierta inversión —utilizar objetos con la mano izquierda, golpear al *nahualli* con un sombrero volteado. Obviamente, en este caso, no se trata de una inversión de géneros sino de una inversión del orden social. El *nahualli* es el flojo que se enriquece o se gana fácilmente la vida sin trabajar. Es esta condición irregular la que es representada por la adopción de una forma no humana. Al respecto contamos con el siguiente dato:

> [Para los nahuas de la Sierra Norte] ser humano significa cultivar la milpa, cocinar la comida, comer tortillas, usar ropa, vivir en casas, hablar y ser cristiano; [son humanos] quienes viven según las reglas del orden moral

[205] *Iquac mjtoa*: *in cequjntin cenca motlacujtlauia, injc motlaiecoltia uella ixnextia* : *auh in cequjntin, ʒan tlatʒiui maauiltia, atle qujxnextia*: *auh in cequjntin uellotlaixnextique, iquac mjtoa onqujʒ in nahualli*.

> nahuat. Vivir según las normas morales significa controlar sus impulsos, y quienes se rehúsan son vistos como animales (Taggart: 1984, 59-60).

Paralelamente, cuando un individuo se aísla y tiene un comportamiento antisocial, los quichés de Patzún dicen que "está convirtiéndose en animal" (Rosenbaum: 1983, 206). Puesto que el *nahualli* no trabaja —o no lo hace en modo suficiente—, no respeta las normas morales y, sobre todo, no controla sus impulsos, es pensado como próximo a la animalidad. En La Candelaria, Coyoacán, la situación es semejante, salvo que en este caso, la violación de los tabúes es mucho más claramente expresada; los *nanahualtin* son los hombres que cometieron incesto al casarse con sus primas hermanas o que fueron malditos por faltar al respeto a sus padres (Lagarriaga: 1993, 283). Aún entre los rarámuris existen numerosos relatos en los que los personajes terminan por convertirse en animales con tal de no trabajar; en tales casos se considera que quienes no quieren laborar terminarán por robar a los otros para subsistir. Es por tal motivo que uno de los peores insultos es "flojo" (Merrill: 1988, 98).[206]

En resumen, el *nahualli*, ladrón y violador de tabúes, es visto como alguien que tiene un comportamiento no-humano y, por consiguiente, próximo a la animalidad. Esta animalidad negativa se manifiesta justo cuando comete sus acciones más reprensibles. En este caso, la idea de la transformación sería utilizada para señalar un comportamiento visto como peligroso para la pervivencia de la sociedad y su orden moral. En este mismo orden de ideas, el hecho de que el *nahualli*-ladrón adopte preferentemente la forma de un animal doméstico podría estar en relación con el hecho de que estos últimos no tienen que conseguir su sustento sino que son alimentados por alguien más.

Según las fuentes antiguas, se suponía que ciertos *nanahualtin* utilizaban sus poderes para robar y/o violar a las personas: por un lado, los *nonotzaleque*, quienes se cubrían con una piel de jaguar para adquirir la ferocidad necesaria para cometer sus delitos, y, por el otro, los *temacpalitotique*, que actuaban en grupos y portaban como guía la imagen de Quetzalcoatl y el antebrazo de una mujer muerta

206 De hecho, la animalización de los transgresores no es exclusiva del pensamiento mesoamericano. Según Cordier (2002, 408), "la concepción del hombre-lobo está basada en la consideración de que lo propio del hombre es vivir en sociedad. Hemos visto cómo los animales salvajes y, más particularmente el lobo, son pensados como seres que viven fuera de toda sociedad […]. La concepción normanda no hace más que desarrollar el esquema asociando al hombre-lobo todas las conductas desviadas […]. El estado de hombre-lobo significa la marginalización social más que la salida de la sociedad de la especie humana".

en parto, danzaban y cantaban para adormecer a sus víctimas y poder robarlas o agredirlas sin ser molestados. Aunque tales distinciones se han tornado imperceptibles, hoy en día todavía encontramos la creencia *nanahualtin* que, tomando una forma animal para no ser reconocidos, adormecen o hipnotizan a sus víctimas para poderlas robar, violar o hacerles malas bromas.

Durante el sortilegio para adormecer a las personas, el *temacpalitoti*, al identificarse con Tezcatlipoca, reproducía el mito del rapto de Xochiquetzal y obtenía las capacidades de la divinidad encarnada. Sin embargo, a través de dicha encantación, los ladrones-*nahualli* también adquirían algunos de los defectos y debilidades de la deidad, puesto que —al igual que el Hacha Nocturna y el Hombre-Paquete de Cenizas— su actividad estaba confinada al periodo nocturno. De suerte que, si por descansar lo sorprendía el día, ya no podría moverse y sería capturado y supliciado. Además, la gente podía recitar encantaciones preventivas y pedir a su petate y a su silla que la protegieran. Hoy en día, sobre todo los metales sirven para contrarrestar las acciones de los brujos-ladrones, mientras que los medios que permiten su captura y paralización suelen implicar elementos de origen cristiano o inversiones.

Las fuentes antiguas indican que era el signo de su fecha de nacimiento el que determinaba su oficio. Actualmente, se dice que son el destino, la Providencia o la herencia los que predisponen a los individuos a la condición de *nahualli*. Una vez pasada la infancia, los futuros *nanahualtin* deberán encontrar a alguien que les enseñe el oficio. Sin embargo, resulta claro que aquí se trata de explicaciones *a posteriori* y que, en realidad, nadie se asume como *nahualli*-ladrón; son los otros quienes, en vista de un comportamiento considerado como antisocial, atribuyen a un individuo tal condición. Los flojos, los avaros, los solteros maduros y, sobre todo, quienes no retienen sus impulsos son vistos como próximos a la animalidad y, en consecuencia, considerados como *nanahualtin*.

Los *tlahuipuchtin*, por su parte, son caracterizados por las fuentes antiguas como seres luminosos y aterradores, esencialmente femeninos y capaces de quitarse las piernas. Hoy en día, la actividad principal de estos seres es chupar la sangre de los niños. Aun si la significación de la acción de quitarse las piernas todavía nos parece difícil de comprender, los datos disponibles parecen indicar que se trata de un símbolo de la transgresión. El guajolote, la forma preferentemente adoptada por los *tlahuipuchtin* actuales, está asociado a la impotencia, la represión sexual, la feminidad, la lluvia, el fuego y el rayo. El ritual de transformación de los *nahuales*-chupasangre sigue, por cierto, el mismo esquema que el mito de la destrucción del Tercer Sol: es el fuego el que transforma a los hombres en guajolotes.

En la mayoría de los casos, el *tlahuipuchtli* contemporáneo parece encarnar lo aberrante e invertido: es alguien que se alimenta de sangre de niños, una mujer que domina a un hombre, una mujer que sale a escondidas por la noche y que, en lugar de ser buena cristiana, se encuentra con el diablo y, ocasionalmente, tiene relaciones sexuales con él. Es a causa de esta imagen invertida que el *tlahuipuchtli* ha sido identificado con la bruja española, un ser que también representa una moral y un comportamiento invertidos. De esta manera, los medios de neutralización serían nuevas inversiones que volverían de nuevo al *tlahuipuchtli* un ser humano normal.

Obviamente, aquí también se trata de un personaje que pertenece al orden de la creencia puesto que nadie se concibe a sí mismo como *tlahuipuchtli*. No es un especialista ritual sino un imaginario colectivo que refleja la condenación social de un comportamiento visto como anormal e, incluso, nocivo. Algunas veces los principales rasgos del *tlahuipuchtli* son atribuidos al *nahualli*; otras, es considerado como cierta clase de espíritu de la naturaleza —el *maẓacatl* de la Sierra de Puebla— y en la mayoría de los casos se encuentra asimilado a la bruja española. El *tlahuipuchtli* contemporáneo no sería, por lo tanto, un personaje autónomo sino la suma de una serie de características que puede ser atribuida a otros personajes: la bruja o el *nahualli*. No pretendemos que todos los *tlahuipuchtin* sean *nanahualtin*, ni a la inversa, sino que la función de los primeros es equivalente a la que se atribuye a los segundos en regiones particulares.

La existencia de la creencia en *nanahualtin*-chupasangre en la época prehispánica nos parece dudosa. Sin embargo, el hecho de que el *tlahuipuchtli* contemporáneo comparta con el *nahualli-tlahuipuchtli* prehispánico su asociación con lo femenino, su aspecto luminoso, su carácter aterrador y la posibilidad de quitarse las piernas sugieren la existencia de una función semejante en el *nahualli* de la época antigua; es posible que en este caso se tratara de una acción diferente, pero con resultados equivalentes a los de la succión de sangre —comer el corazón o algún otro componente anímico. En todo caso, la influencia de la brujería europea sobre la imagen del *nahualli-tlahuipuchtli* parece haber dado lugar a un nuevo personaje, producto de la síntesis entre el *tlahuipuchtli* de la época prehispánica y la *striga* europea.

Si observamos con más cuidado las características de los ladrones-*nahualli* y los *tlahuipuchtin*, podemos advertir que ambos adquirieron su condición casi del mismo modo que los *nanahualtin* ordinarios. Al igual que los buenos y malos hombres-*nahualli*, el brujo-ladrón hereda su oficio de un pariente próximo y pasa por un proceso de aprendizaje al lado de un colega más experimentado. Se supone que tanto el *tlahuipuchtli* como el *temacpalitoti* actúan como tales por la in-

fluencia que sobre sus destinos ejercen las deidades patronas de sus días de nacimiento, y, en ambos casos, se requiere una edad mínima para actuar como *nahualli*.

Sin embargo, no encontramos texto alguno, antiguo o moderno, que nos hable de una elección divina o de la necesidad de una alianza con la sobrenaturaleza. Ninguno de tales personajes es consultado bajo ninguna circunstancia por los miembros de su comunidad, no suele ser contratado por nadie y, al parecer, no actúa más por sus propios intereses. En otros términos, se trata de figuras enteramente fantásticas, asociadas a comportamientos antisociales y no especialistas rituales de carne y hueso. Podemos suponer que, en el pensamiento indígena, cuando un individuo destinado a convertirse en *nahualli* tenía un comportamiento antisocial, no era elegido por las deidades para fungir como su mediador; mas, si estaba igualmente dotado de un *tonalli-nahualli* particular, éste se valdría de su poder sobrenatural para satisfacer sus funestos deseos.

TIPOS DE *NANAHUALTIN* Y TIPOS DE TRANSFORMACIÓN

Hemos visto, en la primera parte, que aquello que las fuentes llaman la *transformación* parece más bien ser un evento onírico en el que una de las entidades anímicas —preferentemente el *tonalli* entre los nahuas— se separa del cuerpo para introducirse en el *nahualli* y actuar tanto en el mundo humano como en distintos espacios míticos; a diferencia de los hombres comunes, los *nanahualtin* pueden manipular a voluntad las acciones de sus entidades compañeras. Sin embargo, contamos con un buen número de datos que parece indicar que la transformación también era pensada como una metamorfosis física. Uno de tales casos es el de Bautista (1965, 152), quien afirma: "Hay otros hechiceros que se transforman según la apariencia en tigre, en perro, en comadreja, se llaman *nanahualtin* […]. Toman forma de búho o de gallina o de comadreja, y cuando los quieren asir, ya parece gallina, ya parece búho, ya parece perro o comadreja, los cuales se llaman *nanahualtin"* (Juan Bautista: 1965, 152).

En el mismo sentido, el *Códice carolino* (1967, 21) presenta la historia de una mujer que se convirtió en paloma para escapar de la prisión. En el *Título de Otzoya* (1957, 88) y el *Título de Ajpop* (1963, 27) también es claro que Tecum se metamorfosea físicamente en quetzal, ya que, una vez muerto, su cuerpo recuperó la forma humana sobre el campo de batalla. Por último, según vemos en la tabla 15, en la época actual la mayoría de las transformaciones son pensadas como físicas. Encontramos la creencia en transfiguraciones corporales entre los zapotecos, los otomíes, los mixtecos, los teenek, los quichés, los na-

huas, los huaves, los totonacos y, más raramente, entre los tzotziles, los tzeltales y los tojolabales.

Podríamos fácilmente suponer que la mención de transformaciones corporales deriva del hecho de que los españoles no comprendían el verdadero sentido de las creencias indígenas. Sin embargo, resulta que la idea de una transformación durante el sueño no tendría porqué parecer incoherente a los ojos de los europeos, puesto que, en la visión escolástica de la brujería, los cambios de forma debían ser producto de la imaginación y tener lugar en la experiencia onírica o en las visiones obtenidas en estados de conciencia alterada:

> Engañan con estas apariencias, y les parece que son verdaderas, y que realmente son leones, y tigres, y caimanes [...] a los que ven les pone así el demonio aquella apariencia, para que parezcan caimanes o leones (Serna: 1953, 205).

> Tampoco dudo que a algunos tenga engañados el demonio con algunas transformaciones aparentes en animales, a lo que se les ve propensión [a los indios], porque hay algunos idiotas y bárbaros que tendrán por felicidad ser brutos (Cortez y Larraz: 1958, I, 115).

> El demonio ni toca, ni puede tocar la sustancia del hombre. De modo que al hombre ni lo puede volver león, ni al león lo puede hacer hombre. Y no sólo se entiende esta conclusión en cuanto a la parte superior del alma racional, pero ni aun el cuerpo del hombre, ni aun el cuerpo del león los puede formar [...]. Así hemos de reducir todo lo que hace a la imaginación, donde pone el demonio tanta varia y tan viva imaginería, que al hechicero le está pareciendo que es león, y los que lo encuentran también juzgan que encuentran un león; porque a los unos y a los otros les pinta la fantasía de aquellos colores, moviendo los espíritus sensitivos donde se guardan las especies sensitivas de lo que alguna vez vieron [...]. Lo [que] más ordinario hace el demonio con estos hechiceros, y con estas brujas es que, ellos se quedan durmiendo en su casa, o en otra parte oculta, y que allí sueñen sus antojos y desvaríos, que se volvió león, que va por tal camino, que encuentra con tal indio, y que hace esto y aquello; y la verdad es que ni ha salido de su casa ni ha hecho nada: el demonio es el que sale al camino, el que entra en el aposento, y el que ejecuta todo el sueño del hechicero; no porque verdaderamente se vuelva león el demonio, sino porque lo pinta en la fantasía del que lo encuentra (Grijalva: 1924, 115).[207]

[207] Sin embargo, cabe aclarar que, cuando menos, algunos grupos sociales europeos de la época sí consideraban que las transformaciones corporales eran posibles. "En 1541, cerca de Pavia, un cam-

Una segunda hipótesis, presentada por Margil (1988, 260), es que estas dos clases de transformaciones coexistieron en la época prehispánica: "Se advierte que hay dos modos de hacerse animales. El uno era fantástico [...] el otro era llevándolos el demonio en cuerpo y alma, y entonces el tigre era como si lo vistieran de tigre o de otro animal".

Musgrave-Portilla (1982, 47) se manifiesta a favor de esta propuesta e indica que la coexistencia de estos dos tipos de creencias era debida al hecho de que una correspondía a las clases privilegiadas y cultas y la otra, al común del pueblo:

> Es difícil determinar con certitud si la creencia [que implicaba que] *nahualli-brujo* proyectaba una parte de su espíritu en el interior de un animal, durante los sueños o de cualquier otra forma, era exclusiva de los indios educados de la elite [...]. El hecho de que las comunidades indígenas contemporáneas afirman mayoritariamente lo contrario sobre la actividad del *nahualli*, creer que una metamorfosis física puede tener lugar, parece apoyar esta proposición.

Sin embargo, si este fuera el caso, tendríamos que suponer que un alto porcentaje de los tzotziles, tzeltales, zoques y chontales contemporáneos pertenece a las elites educadas y que la mayoría de los nahuas deriva de las clases iletradas, debido a que, como vemos en la tabla 15, la creencia en transformaciones corporales se encuentra mucho más difundida entre los segundos que entre los primeros.

Si revisamos las informaciones etnográficas contemporáneas, podemos notar que no sólo la idea del *nahualli* transformista y el *nahualli* que controla su entidad compañera pueden coexistir en un mismo grupo étnico sino que, en ocasiones, ambas pueden presentarse en el seno de una misma comunidad; tal es el caso de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla y los huaves de San Mateo del Mar (Signorini y Lupo: 1989, 101; Tranfo: 1979, 191). Sin embargo, para estos pueblos, los personajes que cambian de forma no son los mismos que los que manipulan sus coesencias. Si comparamos las características de los diversos personajes de quienes se reportan transformaciones físicas podemos observar ciertos elementos que tienden a mantenerse constantes. Todos los *nanahualtin* chupasangre y la gran

---

pesino convencido de licantropía afirmó que en él los pelos crecían al interior; fue desollado para verificar sus declaraciones [...]. Sabin reporta que un día en Lomponace un célebre médico italiano presentó a un enfermo de licantropía [...]. (Los campecinos) ya habían comenzado a deshollarlo vivo para asegurarse de que no tuviera pelos de lobo bajo la piel" (Cordier: 2002, 274-275). Para los mestizos entrevistados por Lagarriaga (1993, 282), los *nanahualtin* siempre se transfiguran somáticamente.

mayoría de los ladrones-*nahualli* se transforman corporalmente; pocas veces toman la forma de sus entidades compañeras y, con frecuencia, se convierten en animales domésticos de origen europeo.[208] Son justamente estos dos personajes quienes, a veces, portan títulos que significan "aquel que se transforma"; tal es el caso del *neawineay* huave (Tranfo: 1979, 191), del *topalanqui* totonaco (Ichon: 1969, 179; *Cuentos totonacos*: 2000, 217)[209] y el *tlacueptli* náhuatl (Sanstrom: 1991, 254). Otra característica compartida por estos dos personajes es que ambos son seres totalmente ficticios, es decir, no son especialistas rituales sino imaginarios colectivos que, a veces, son utilizados para señalar el comportamiento antisocial de los individuos. Las transformaciones somáticas son también comunes en los relatos que hablan de personajes histórico-míticos de épocas lejanas.[210]

Como vemos en la tabla 15, los cambios de forma corporal predominan también entre los brujos-*nahualli*, que muchas veces se confunden con los brujos españoles, y los *nanahualtin* protectores; sin embargo, cuando la creencia en la entidad compañera se conserva, éstos tienden a adoptar sus figuras.[211] La mayoría de los terapeutas-*nahualli* no se transforma corporalmente y casi siempre adquiere la figura de sus entidades compañeras. Cuando se trata de cambios de forma que no implican metamorfosis corporales, la forma adoptada es, en la mayoría de los casos, la entidad compañera.[212] De hecho, esta clase de cambio

[208] López Austin (1996, I, 432) señala que una diferencia radical entre el *tlahuipuchtli* o *mometzcopinqui* y el *nahualli* es que, a diferencia del último, los segundos se metamorfosean corporalmente. Hoy en día, los chupasangre se transfiguran corporalmente en todos los grupos étnicos en los que se ha registrado su creencia. La corporalidad de la transformación de estos personajes corresponde al tipo de ritual realizado —quitarse la cabeza o las piernas. Tenemos transformaciones corporales de ladrones-*nahualli* entre los mixes, los tojolabales, los quichés, los nahuas, los huaves, los totonacos. Recordemos que para los nahuas prehispánicos era también un brujo-ladrón —el *nenonotzale*— quien portaba la piel de un jaguar para apropiarse de sus facultades.

[209] Según Tranfo (*idem*, 190), algunos de sus informantes declararon que el verdadero *nagual* es el *neombasiik*, mientras que el *neawineay* no era más que una clase de brujos inofensivos que nada tenían que ver con los *naguales*. El término *topalanqui* designa tanto a los brujos chupasangre como a quienes utilizan su capacidad de transformación para robar.

[210] Tal es el caso del rey Tzutzuma de la época prehispánica y de Kondoy, entre los mixes contemporáneos.

[211] Podemos ver que, cuando se trata de mujeres-*nahualli*, la forma de vaca es relativamente corriente.

[212] La única excepción que pude encontrar es la del hombre-*nahualli* jacalteco; pues, según Stratmeyer y Stratmeyer (1979, 108) la forma adoptada es muy diferente de la entidad compañera. Sin embargo, 48 años antes, La Farge y Byers (1931, 133) observaron exactamente lo contrario: "[alguien] se puede convertir en el animal al que el indio aplica la palabra *nagual* ". Para tal contradicción podemos

de forma no aparece más que en las regiones donde se conserva el concepto de coesencia *nahualli*. Por el contrario, las transformaciones corporales son más comunes cuando la forma adoptada no es explícitamente referida como el *nahualli*, y se observan igualmente en pueblos que no conservan el concepto de entidad compañera. Así, los términos que designan al mismo tiempo al especialista ritual y a la coesencia —como *nahualli* o *way*— se encontrarían más estrechamente ligados a la toma de forma de las entidades compañeras.

En resumen, podemos ver que los dos tipos de cambio de forma corresponden a distintas figuras de hombre-*nahualli*. La transformación corporal parece estar asociada a personajes legendarios o imaginarios sociales —como los *nanahualtin*-chupasangre, los ladrones-*nahualli* y los personajes mítico-históricos del pasado, mientras que la creencia en el control de la entidad compañera durante el sueño parece más bien ligarse a los especialistas rituales reales, ya sean pensados como benéficos o maléficos para la sociedad. Es decir que cuanto más real y tangible sea un personaje más sutiles e imperceptibles serán los medios por los que, en la creencia, modifica su figura.

LAS DEIDADES NAHUÁLICAS

La cuestión que abordaremos aquí es la de la existencia de una relación particularmente estrecha entre una cierta deidad y los *nanahualtin*, en otras palabras, si podría haber habido un dios patrono de los hombres-*nahualli*.

Aguirre Beltrán (1963, 98) afirma que, en época prehispánica, los huastecos eran *brujos* célebres por sus conocimientos en materia de magia: "Uno de sus dioses, Nahualpilli —de *nahua* 'sabiduría, ciencia, magia' *pilli* 'jefe', 'principal' 'grande', 'Mago en Jefe', 'Principal Hechicero' o 'Gran Nagual'— gozaba de enorme prestigio entre los pueblos del Cemanahuac […]. Gran Nagual fue sincretizado con la deidad nacional de las aguas, Tlaloc."

Garibay (en Sahagún: 1958, 57) explica la asociación de Tlaloc a Nahualpilli en un canto a la deidad de las aguas, y dice que: "es natural que sea llamado 'Príncipe Mago', por la maravilla de la producción de mieses y frutos, así como de hombres". Una opinión semejante es expresada por Seler (1902-1923, II, 985),

---

ofrescer dos posibles soluciones; que uno de los dos equipos de investigadores se equivoque o que tal creencia se haya modificado en un lapso de tiempo extremadamente reducido.

quien afirma que "Nahualpilli es un epíteto de Tlaloc en su himno, aparentemente porque su magia hace crecer a las plantas".[213]

De la Garza (1993, 26-27) y Caretta (2001, 220) afirman que "los *naguales* parecen haber tenido un dios protector, Nahualpilli, 'Príncipe Mago', un aspecto de Tezcatlipoca o Titlacahuan, dios creador, invisible, sombrío y aéreo, [que] aparecía ante los hombres como una sombra y conocía sus secretos. Es decir, que era un vidente como los *naguales*".

Caso (1953, 27), por su parte, opina que Tezcatlipoca era el patrón de los *brujos*. Tranfo (1979, 204) también ve a Nahualpilli como divinidad de los *nanahualtin* pero no se atreve a homologarlo con ninguna otra deidad.

La asociación de Nahualpilli con los hombres-*nahualli* se mantiene constante, mas su identificación varía de un caso al otro. Sin embargo, cuando revisamos las fuentes antiguas podemos notar que esta deidad no es mencionada como la patrona de los *nanahualtin* sino como la de los lapidarios. Aun Torquemada (1975, III, 98), quien traduce la palabra Nahualpilli por "caballero encantador o hechicero", confirma el cargo de la divinidad en cuestión: "[Los dioses de los lapidarios eran dos hombres y dos mujeres] uno de los varones se llamaba Chicuhnahuiitzcuintli, que quiere decir nueve perros; el otro se llama Nahualpilli".[214] De hecho, Garibay (en Sahagún: 1958, 57) admite que "la descripción del Nahualpilli de los lapidarios es muy lejana de los atributos de la deidad de la lluvia. Es posible que el título [de Nahualpilli] sea mucho más general que lo que uno cree, o que en el fondo todos los dioses sean aspectos de una concepción única".

Entonces, pareciera ser que la razón principal por la cual Garibay, Aguirre Beltrán, de la Garza, Caretta y Tranfo consideran a Nahualpilli como la deidad de los *nanahualtin* es la presencia de la raíz *nahual* en la etimología de su nombre. Mas si, como hemos visto, la raíz *nahual* está en relación con la noción de "co-

[213] Efectivamente, en uno de los cantos compilados por Sahagún (1958, 51) se dice de Tlaloc *Ahuia, notequiua Nahualpilli. Ac intla nelli motoncayauh*, "¡Auhuia ! Tu eres mi jefe, Nahualpilli". Sin embargo, en este texto la deidad acuático-telúrica es puesta en relación con un lugar llamado Ximoayan (el Inframundo), un término derivado del verbo *xima* que según Siméon, significa "pulir, alizar, desbastar". De suerte que si Tlaloc es mencionado como Nahualpilli es porque, como señor del Ximoayan, su actividad podría estar metafóricamente asimilada a la de los lapidarios de quienes Nahualpilli era deidad tutelar. Por otro lado, es preciso mencionar que, en este mismo canto (Sahagún: *ibidem*, 52), la deidad es también llamada *tetzauhpilli*, lo que significa "príncipe o niño augurio, o de los augurios".

[214] "El nombre del segundo dios era Nahualpilli [...] y de esos cuatro [dioses] se dice que ellos les atribuían el arte de la lapidaria […] Y aquel llamado Nahualpilli era adornado justo como un huasteco" (*CF*: IX,79).

bertura" o "disfraz" y el término *pilli* significa "niño, noble, señor", entonces *nahualpilli* también podría significar "señor disfrazado o cubierto", "niño disfrazado o cubierto" o "señor del disfraz o la cobertura", con un sentido mucho más amplio que la noción de hombre-*nahualli*, designaciones sumamente vagas que podrían igualmente convenir a Tezcatlipoca que a Tlaloc. Asimismo, resulta que Nahualpilli no es la única deidad cuyo nombre se compone por la raíz *nahual* porque al menos otros dos personajes comparten este rasgo y estarían tal vez más relacionados con el *nahualli*: por un lado, Nahualtecuhtli, "señor de los *nahual*", aparece como patrón de los acxotecas, un pueblo con reputación de "*nahuales*, *tlaciuhque* maléficos" (Chimalpahin: 1991, 101, 79). Por el otro, Coyotl inahual, "el coyote es su *nahualli*", dios de los amantecas, cuyo nombre indica explícitamente cuál es la entidad compañera de la deidad. De suerte que, en él, la especie *nahualli* sería uno de los rasgos más distintivos. Nahualpilli no sería *a priori* más nahuálico que otras deidades mesoamericanas.

Sin embargo, es muy posible que Tlaloc haya actuado efectivamente como deidad tutelar de los *nanahualtin* porque, como ya hemos visto, esta deidad no sólo podría haber regido sobre las entidades compañeras sino que además estaba íntimamente ligada a una de las funciones principales de tales personajes: el control meteorológico. Podemos añadir que el carácter acuático de Tlaloc se relaciona con uno de los signos bajo los que nacían los hombres-*nahualli*, 1-Lluvia.[215]

Por otro lado, parece ser que también existía una relación particular entre Tezcatlipoca y los hombres-*nahualli*, porque es esta deidad la que presenta mayor número de transformaciones y a la que las fuentes atribuyen mayor cantidad de entidades compañeras. Su nombre calendárico, 1-Muerte, constituía una de las posibles fechas de nacimiento de los *nanahualtin*. El *Códice florentino* (II, 73) afirma que, durante la solemnidad de Toxcatl, la fiesta de esta deidad, "unos sacerdotes llamados *tlatlacanaualti*" estaban encargados de sujetar al cautivo durante el sacrificio. Por lo tanto, tendríamos al menos una evidencia de la participación de *nanahualtin* en rituales dedicados a Tezcatlipoca. Por último, también podemos considerar que, como ya se ha visto, algunos hombres-*nahualli* se hacían llamar Yaotl y Telpochtli durante sus encantaciones.

Una tercera posibilidad, presentada por Brinton (1894, 20), Seler (1990, II, 45) y Durand Forest (1968, 10), es que Quetzalcoatl haya sido "el patrón de los últimos *nagualistas*". Es cierto que existen múltiples argumentos que sugieren la existencia de lazos particularmente estrechos entre esta deidad y los *nanahualtin*.

[215] De hecho, las *Cihuateteo*, quienes supuestamente influenciaban el destino de quienes nacian en tal fecha, eran consideradas como nubes (Serna: 1987, 430).

Uno de los nombres calendáricos de Quetzalcoatl, 1-Viento, era uno de los signos-*tonalli* que determinaban la condición de hombre-*nahualli*, y el otro, 1-Caña, el de los *temacpalitotique*. Quetzalcoatl, como rey de Tollan, es mencionado por el *Códice florentino* (III, 13) como "gran *nahualli*". Los *temacpalitotique* utilizaban la imagen de Ce Ehecatl durante sus actividades nocivas.[216] Desde la lógica del intercambio con la sobrenaturaleza acuático-telúrica, Ehecatl-Quetzalcoatl aparece igualmente como la divinidad más representativa de la función nahuálica. Si el comercio de carne-maíz se establece entre la sociedad y los tlaloque, en el mito del origen de dicho cereal la deidad del viento tendría un función análoga a la del hombre-*nahualli*, pues es ésta quien, en su rol de intermediaria, toma la forma de una hormiga para penetrar en el cerro y obtener el alimento de los humanos.

Sin embargo, los argumentos más convincentes a favor de la identificación de Quetzalcoatl como dios de los *nanahualtin* provienen de dos fuentes antiguas que lo designan explícitamente como inventor del nahualismo y patrono de los hombre-*nahualli*. Uno de los comentadores anónimos de Núñez de la Vega (1988, 290, nota 165) menciona que "tienen pintada cierta laguna rodeada de los *nagua-les*, en figura de diversos animales, y algunos de los *maestros nagualistas* tienen por señor y dueño de ellos al Cuculcham", mientras que, como hemos visto, Motecuhzoma Xocoyotzin dijo sobre Quetzalcoatl: "nosotros no somos más que sus lugartenientes; y gobernamos en lugar de aquel que fue un gran *nahualli* e inventó la nahualidad" (Chimalpahin: 1998, *Memoriales*, 66v-67v).

Así, tendríamos a tres divinidades asociadas a tres de las seis fechas de nacimiento de los *nanahualtin*, que podrían haber actuado como patronas de los *nanahualtin*. Si había cuatro dioses de los lapidarios, siete para los amantecas y un número indefinido de deidades de la tierra y la lluvia, ¿por qué tendría que haber habido un solo dios de los *nanahualtin*? ¿Acaso no es posible que estas tres deidades se encontraran asociadas a tres diferentes aspectos de los hombres *nahualli*? Tezcatlipoca podría ser el representante de la brujería y la succión de sangre, Tlaloc el del control meteorológico y Quetzalcoatl el de la adivinación y los

216 Dado que la actividad de los *temacpalitotique* se desarrollaba durante la noche y que el sortilegio utilizado por estos brujos-ladrones —registrado Ruiz de Alarcón (1984, 77-79)— menciona la identificación con Tezcatlipoca y no con Quetzalcoatl, Olivier (1997, 38) considera que Ce Ehecatl debía haber hecho referencia al viento nocturno —*Yohualli* Ehecatl—, quien, más bien sería un aspecto de Tezcatlipoca. Así, concluye que "Tezcatlipoca era la deidad tutelar de los hechiceros". Sin embargo, el propio autor francomexicano (*idem*) reconoce que la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1965, 23) señala que al tercer hijo de la pareja suprema "lo llamaron Quetzalcoatl, y por otro nombre, Yohualli Ehecatl". De suerte que la simple mención del Viento Nocturno no habría bastado para invalidar la hipótesis de Quetzalcoatl como dios de los *nanahualtin*.

brujos-ladrones. Por desgracia, las fuentes antiguas no nos permiten confirmar esta proposición. En todo caso resulta claro que si no debiera haber más que una deidad de los *nanahualtin* ésta sería Quetzalcoatl.[217]

A pesar de que hoy en día ya no existen deidades enteramente mesoamericanas, encontramos algunos personajes de origen cristiano que, con algunos atributos de lo dioses prehispánicos, se encuentran asociados a la brujería y son considerados como patronos de los *nanahualtin*.

En primer lugar tenemos que, para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, los de Milpa Alta, los de la Huasteca y los del sur de Veracruz, las acciones nocivas de los hombres-*nahualli* y otros brujos se encuentran bajo el patrocinio del demonio (Vélez Cervantes: 1996, 37; Signorini y Lupo: 1989, 85; Münch: 1994, 154, 181; García Salazar: 1978, 747; Fábregas Puig: 1998, 188; Campos: 1982, 187).

En seguida encontramos que, en algunos sitios donde los hombres-*nahualli* no son necesariamente maléficos, se observan otras dos deidades patronas. Según Münch (1994, 170, 189), en el sur de Veracruz El Rayo Viejo es el patrono de los hombres que se vuelven rayo; en el mito, éste fue vencido por el maíz y perdió parte de una pierna. Se dice que fue esta misma deidad la que transfirió su capacidad metamórfica al género humano (*ibidem*, 1983, 370). Su asociación al rayo lo liga evidentemente a Tlaloc, mientras que su combate con el dios-maíz y la pérdida de la extremidad inferior lo asocian a Tezcatlipoca. Líneas más adelante, el mismo autor (*ibidem*, 1994, 208) afirma que el viento se identifica con san Francisco, el patrón de los *nahuales*, una descripción que tendería a vincularlo con Ehecatl-Quetzalcoatl.[218]

[217] Contamos con otros dos datos, bastante difíciles de interpretar, que relacionan a dioses y *naguales*. Por un lado, Basalobre (1900, 238) dice que los indios de Oaxaca interrogan "al dios de los brujos, que llaman Lexee, sobre sueños y agüeros". El problema aquí sería correlacionar a la citada deidad con alguno de los dioses mexicas. Por el otro, Núñez de la Vega (1702, 47, en Calnek: 1988, 57) declara que "los indios [chiapanecos] que son *nagualistas* adoran y tienen por dios a sus *naguales*"; lo cual nos lleva al problema de definir quién consideraba al *nahualli* como una deidad, ¿el cronista o los indígenas?.

[218] Madsen (1960, 130) comenta que, "en tiempos de sequía, los habitantes de Tecospa llaman a San Francisco para que pida a Dios que envíe un poco de lluvia a la región de Milpa Alta". Aparentemente, la asociación entre el viento y este santo está en la mentalidad indígena desde mediados del siglo XVI, ya que el *Códice telleriano remensis* (1995, 255, plano 3v) dice sobre el mes de Pachtontli: "generalmente, durante este mes el agua se hiela y el frío llega; y así ellos dicen que el hecho de que la fiesta del glorioso San Francisco caiga en este mes es un presagio de que habrá frió sobre sus cultivos en esa época".

En Guerrero es Santiago —"un héroe solar y aéreo [...] uno de sus protectores religiosos privilegiados y señor del trueno" (Hémond: 1998, 603)— a quien se considera como patrono de los *nanahualtin-caballeros* (Goloubinoff: 1994, 601).

Por lo tanto, tendríamos que existen tres diferentes clases de deidades patronas de los hombres *nahualli*: 1. Personajes asociados con el rayo, El Rayo Viejo y Santiago. 2. Personajes ligados al maleficio, principalmente el diablo. 3. Personajes vinculados al viento, en este caso san Francisco. Ahora bien, si consideramos que en una misma región coexisten, al menos, dos diferentes señores de los *nanahualtin*, podemos muy bien suponer que en época prehispánica existieron, como mínimo, tres.

UNIDAD Y ESPECIFICIDAD DEL HOMBRE-*NAHUALLI*

Como hemos visto, las fuentes antiguas se refieren al *nahualli* a través de diferentes títulos: el *buen nahualli* es mencionado como *tlamatini*, el malo es citado como *tetlachihuiani, teixcuepani*, *tetlanonochiliani*, *texoxani* y *tlacatecolotl* (*CF*: X, 31). Se dice que, si era noble, sería *tlaciuhqui*, *nenonotzale*, *texoxani*, *tetlanonochili* y *tetlachihuiani* (*idem*, 101), el de origen *macehualli* sería *tlacatecolotl, tetlanonochiliani* y *temacpalitoti*, mas si era mujer ella sería *mometzcopinqui*. Chimalpahin (1991, 101), por su parte, habla de la existencia de *nahualli tlaciuhqui* maléficos, en tanto que Torquemada (1975, II, 83) considera a los *tlahuipuchtin* como un tipo de *nahualli*. Los *Paralipómenos de Sahagún* (Sahagún: 1946-1947, 167) se refieren al *nahualli* bajo los términos *tlaciuhqui* y *teciuhtlazqui*. Ruiz de Alarcón (1984, 47) afirma que el *texoxmi*, el *teyollocuani* y el *tetlachihuiani* eran "tipos de *nahuales*". Por lo tanto, encontramos cuando menos doce términos diferentes que se encuentran igualmente asociados al *nahualli*.

De los nueve vocablos que Molina usa para traducir "brujo" al náhuatl, seis son empleados para nombrar al *nahualli*.[219] Es decir, tenemos una serie de términos, aparentemente específicos, que se sobreponen sin que sus relaciones sean evidentes. Sin embargo, hemos podido observar que, entre las palabras mencionadas por Molina, *nahualli* es la que aparece más frecuentemente en las fuentes y todas, salvo *nahualli*, se refieren a actividades particulares, como "el que come el corazón de la gente" (*teyollocuani*) o "el que *aoja*" (*texoxani*). De suerte que, en lugar de hacer referencia a *clases de magos*, como propuso López Austin (1967a), estos términos nombrarían actividades particulares que podían ser eje-

[219] Los términos citados por Molina son: *tetlachiuiani*, *tetlachiui*, *texoxqui*, *tetlanonochilia*, *teyolloquani*, *tecotzcuani*, *teotlaxiliani*, *teixcuepani* y *nahualli*.

cutadas por un mismo personaje. Si el *nahualli* es mencionado con tales vocablos es porque éste era pensado como capaz de desarrollar dichas acciones. Esto significa que *nahualli* era más bien un término genérico que designaba no un tipo de práctica sino a un actor capaz de adoptar diversos roles, según las circunstancias y las características del individuo que lo encarnaba. Un ejemplo de la multitud de roles que podía asumir un hombre-*nahualli* es Copil, a quien Chimalpahin (1965, 54) llama, en un solo texto, *nahual*, *conjurador de la lluvia*, *astrólogo*, *brujo* y *mago*.

Hoy en día, los conjuradores de la lluvia —incluyendo a los que se mencionan como *nanahualtin*— son normalmente considerados como una subclase de terapeutas; también son pensados como capaces de curar o adquieren su poder sobrenatural de la misma manera (Álvarez Heydenreich: 1987, 198; Noriega Orozco: 1997, 537; Aranda Kilian: 1993, 116; Münch: 1994, 209; Pérez Téllez: 2002, 65; González Montes: 1997, 316; Barrios: 1949-57, 65, 67; Galinier: 1990, 157). De hecho, según Sandstrom (1991, 233), entre los nahuas de la Huasteca, un mismo especialista ritual puede portar los títulos de *tlamatiquetl*, "el que sabe", *tepajchiquetl*, "el que cura a las personas", y *tlachixquetl*, "adivino". Mientras que, en opinión de Lupo (1995, 59, 63), entre los nahuas de la Sierra de Puebla, un solo especialista puede incursionar en los campos de la terapéutica, la adivinación y el control meteorológico.

En consecuencia, las numerosas definiciones que clasifican a los ritualistas en campos de acción, en lugar de constituir categorías profesionales precisas, actúan como simples términos descriptivos de capacidades.[220]

Sin embargo, el hecho de que se empleen varios términos para referirse al *nahualli* no implica que se trate siempre de un solo y mismo personaje, ya que, hasta ahora, hemos podido identificar cuatro roles diferentes jugados por individuos que, al menos, algunas ocasiones son llamados *nahualli*.

Tenemos a un primer tipo de *nahualli* que, identificado con el *tlamatini*, actuaba como consejero, protector y terapeuta. Como *tlaciuhqui*, adivinaba el devenir de las personas y recuperaba los objetos perdidos o robados. En su papel de *teciuhtlaẓqui*, predecía las condiciones meteorológicas, organizaba ritos de petición de lluvias y alejaba el granizo y las tormentas. Al actuar como mediador en los intercambios de carne-maíz entre la sobrenaturaleza telúrica y la sociedad humana, posibilitaba el tránsito de información entre ambos mundos.

220 En Chichicastenango se dice que existen diversas especialidades rituales pero que "muchos personajes dominan todas las ramas" (Ordóñez: 1968, 198).

Encontramos un segundo tipo de *nahualli* que era considerado como un ser eminentemente maléfico y se dedicaba principalmente a provocar, por muy diversos medios, la enfermedad y la muerte a las personas. Se le concibe como un ser envidioso y rencoroso capaz de dañar a los otros por su propia voluntad o a petición de un tercero. Sin embargo, debido a que sólo quienes son capaces de hacer daño pueden curar el maleficio, sus servicios pueden ser contratados para combatir los hechizos de otros malos *nanahualtin*.

Como *tlahuipuchtli*, los *nanahualtin* contemporáneos se convierten en animales-bolas de fuego para ir a chupar la sangre a los infantes, provocar accidentes a los caminantes trasnochados y perjudicar, tanto como sea posible, a quienes les perturban. En la mayoría de los casos se trata principalmente de mujeres que, destinadas desde el nacimiento a hacer el mal, carecen de cualquier utilidad social.

Por último el *nahualli*-ladrón y transgresor es pensado como un tipo de *nahualli* dedicado a hacer males menos graves que los *tlahuipuchtin* y los *brujos*. Roba las cosechas, viola a las personas, ridiculiza a sus enemigos y hace malas bromas a quienes le desagradan. Muchas veces se le ve de manera ambivalente, no como un ser maléfico sino como una especie de plaga que es preciso controlar.

También es factible que un solo individuo juegue diversos roles y suele suceder que las citadas funciones se encuentren distribuidas en clases separadas. Así sucede, por ejemplo, entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, Milpa Alta, Morelos, el sur de Veracruz y la zona de Huachinango. En otros casos, los *nanahualtin* forman parte de la categoría más amplia de los *brujos*, como en el caso del sur de Veracruz, la Huasteca de Veracruz, Milpa Alta y Morelos. En otros más, como entre los chinantecos, los tzotziles, los tojolabales, los mixes, los mexicaneros, los nahuas de Guerrero y de la Sierra Norte de Puebla, los zoques y los chontales, ser *nahualli* no implica ninguna especialidad particular sino tan sólo la posibilidad de desempeñar una multitud de funciones.

Aunque no todas las clases de *nanahualtin* suelen presentarse en el total de los pueblos nahuas, es común encontrar equivalencias. Por ejemplo, el *nahualli* chupasangre de Puebla, Guerrero y la Huasteca sería análogo a los *tlahuelpuchi*, *chixtle*, *tlahuilpuche*, *brujas*, *tlacique* o *tzitzime* de Tlaxcala, Morelos, Chalco-Amecameca, Milpa Alta y el sur de Veracruz. La función de *nahualli* meteorólogo de la Huasteca y del sur de Veracruz sería similar a la de los *kiohtlaskeh*, *tiemperos*, *ahuizotes*, *quiapequis*, *ahuaques*, *tlamaqueme*, *tezitlazcs* o *graniceros* de los estados de Morelos, México, Puebla, Tlaxcala, Hidalgo, Veracruz y Guerrero. Generalmente los brujos-ladrones y transgresores siempre son llamados en náhuatl *nahualli*, mientras que, en la mayoría de los casos, los brujos suelen ser llamados *tetlachihuiani* o *nahualli*.

De hecho, hoy en día, es común que estos distintos roles se presenten juntos en diferentes pueblos nahuas. Por ejemplo, las funciones de los *tecitlaƶcs* (terapeutas y conjuradores de la lluvia), los *tlahuilpuchis* (chupasangre), los *tletlachihuics* (brujos) y *naguales* (ladrones) de Tlaxcala son equivalentes a las que desempeñan los *curanderos del aire* (terapeutas y conjuradores de la lluvia), los *tlaciques* (chupasangre), los *naguales* (brujos) y los *naguales* (ladrones) de Milpa Alta y los *tlamatinime* (terapeutas y conjuradores de la lluvia), los *maƶacame* (chupasangre), los *naguales* (brujos) y *naguales* (ladrones) de la Sierra Norte de Puebla. Aunque todavía nos faltan muchos datos como para hacer generalizaciones a nivel mesoamericano, encontramos que cuando menos entre los pames también se presentan estas cuatro figuras: el "brujo" o *ganjáo gakjI* chupasangre, el "hechicero" o *gató'o katá'o* causa enfermedades, los "*nahuales*" o *vanjE'E lonjí'a* roban y los "curanderos" remedian los males (Chemin Bässler: 1984).

El tema de la unidad y diversidad del nahualismo se torna más complejo cuando se trata de definir en qué grupos indígenas existe la creencia en el hombre-*nahualli* porque, como la representación de personajes transformistas se encuentra dispersa por todo el mundo, ésta no puede ser empleada como un elemento de diagnóstico. A lo anterior podemos añadir que la terminología empleada es muy variable y por ello no siempre es una guía para la identificación de un personaje.

Encontramos especialistas rituales capaces de viajar a espacios míticos entre los nahuas y los quichés prehispánicos, los tzeltales, los quichés y los nahuas coloniales así como entre los modernos nahuas, tzutuhiles, tzotziles, tzeltales, mixes, chontales, zoques, chatinos, huaves y huicholes. Vemos personajes capaces de recibir mensajes de la sobrenaturaleza durante el sueño en nahuas, quichés, purépechas y zapotecos prehispánicos, entre los nahuas y quichés coloniales, y asimismo con los nahuas, huaves, tzotziles, tzeltales, jacaltecos, otomíes y teenek contemporáneos. La posesión ha sido observada en nahuas, mayas yucatecos y otomíes prehispánicos, entre los chiapanecos y duranguenses de la época colonial, y con los nahuas, quichés, tzutuhiles, mames, tzotziles y otomíes actuales.

En lo relacionado con las clases de *nanahualtin* y sus funciones encontramos: hombres-*nahualli* protectores en nahuas, purépechas, mayas yucatecos, cakchiqueles y quichés prehispánicos, entre los zapotecos, nahuas, tzeltales, mayas yucatecos y duranguenses coloniales, y con los nahuas, tzeltales, tzotziles, quichés, totonacos, chontales, huaves, chinatecos y chatinos modernos. Entre los amuzgos, los tzeltales, los chinantecos, los jacaltecos, los zapotecos y los nahuas,

éstos se ocupan también de vigilar y sancionar el cumplimiento de las normas morales. Los *naguales* están encargados de proteger, vigilar y gestionar los recursos acuíferos entre los nahuas y los quichés prehispánicos; los nahuas, los tzeltales y los otomíes coloniales; y los nahuas, los totonacos, los tzeltales, los zapotecos, los otomíes y los tepehuas contemporáneos. Los brujos han sido localizados en todos los grupos mencionados y en aquellos que habitan más allá de los límites de Mesoamérica. Los *nanahualtin* chupasangre aparecen en otomíes, mixes, mazahuas, zapotecos, chichimecos, totonacos y mestizos de todo el país, mientras que el *nahualli*-ladrón se encuentra en los nahuas, quichés y otomíes prehispánicos, y con los nahuas, totonacos, quichés, mixes, huaves y mayas yucatecos actuales.

Tal como observamos en la tabla 16, los grupos que presentarían una imagen más completa del hombre-*nahualli* son los nahuas, los tzotziles, los tzeltales, los quichés, los huaves, los otomíes y los totonacos, y aquellos que presentan una imagen menos detallada son los chichimecos y los mazahuas. El problema es que, como esta situación tiende a coincidir con la disponibilidad de información, nos resulta difícil determinar si el hecho de que no se haya registrado una determinada creencia puede significar que ésta no exista. Sin embargo, si comparamos los grupos de los cuales tenemos mayores datos, sí podemos observar que en algunos casos se acentúan o se suprimen diversas cualidades, personajes y roles. De este modo, notamos que en el área maya no parece estar presente la figura del *nahualli*-chupasangre, que la creencia en la posesión es menos frecuente que la idea de un viaje a espacios míticos —aunque ambas pueden coexistir—, y que las funciones más constantes son las de brujo y terapeuta.[221]

[221] En los Altos de Chiapas pueden encontrarse otras clases de brujos caracterizados por su capacidad de quitarse una parte del cuerpo; éste es el caso de quienes se desprenden de la cabeza, entre los tzotziles, y quienes se despojan de la carne y la piel para adoptar el aspecto de un esqueleto, entre los tzeltales. (Moscoso: 1991; Pitarch: 1996b).

Tabla 11
Lo no-humano en el *Códice florentino*[222]

Expresión	Contexto	Página
Atlacacemelle, "monstruoso"	Se dice del *ahuaquahuitl*, "quercus".	XI, 108
Atlacacemelleque, "vicioso", "inhumano"	Las personas maléficas, entre las cuales se cita al *iolpoliuhqui*, *ioltlahueliloc*, al mal joven, el mal viejo, la alcahueta, el pervertido, el sodomita, el asesino, el traidor, el bufón, el ladrón, el *temacpalitoti* (que veremos después) y el ladrón de los caminos *teichtacamicti.*	X, 37-39
Atlacatl, "salvaje", "rudo"	La mala tía.	X, 4
Hatlacatl, "inhumano"	El mal muchacho.	X, 13
Atlaca, "inhumanos", asociado a *tlahueliloc*	Un noble aconseja a su hijo.	VI ,125
Amo tlacapen hablando de los malos modales, "condiciones inhumanas"	Un noble aconseja a su hijo.	VI, 125
Atlacacemelle, "loco"	Se dice que Huitzilopochtli es *naoalli*, *tetzauitl*, *atlacacemelle*, *teixcuepani.*	I, 1, 67
Atlacatl, "monstruo"	Canto de Totochtin Tezcatzoncatl que dice que Colhuacan es la casa del monstruo *atlacatl ichan.*	II, 242
Atlaca, "hombre maléfico"	Habla de los *nanahualtin* y *tlaciuhque* enviados a combatir a los españoles.	XII, 21
Atlacacemelle, "vergonzoso y perturbado"	Habla de quienes nacían bajo el signo 8-Venado, considerados adúlteros, flojos y ladrones.	IV, 51

[222] En él *Códice de florentino*, la negación de la humanidad aparece bajo tres formas diferentes: *amo tlacatl*, *atlacat* o *atlacacemelle*.

Tabla 11 (*continuación*)

Expresión	Contexto	Página
Atlacacemelle, "pervertido"	Habla de quienes nacían bajo el signo 8-Venado, considerados como adúlteros, flojos y ladrones.	IV, 51
Amo tlaca, *amo tlacacemelle*, "pervertido", "inhumano"	Habla de quienes nacían bajo el signo 5-Agua, quienes no serían necesariamente maléficos pero sí peligrosos.	IV, 71
Atlacacemelle, "pervertido"	Aquel que nace bajo el signo 1-Águila será maléfico, no respeta a los otros, detesta a los otros.	IV, 108
Atlacacemelle in itonal, "su día de nacimiento era monstruoso"	Aquella que nace bajo el signo 1-Jaguar será pobre, adúltera, no conseguirá jamás un marido.	IV, 6
Atlacacemelleca, "metáfora para gran pecado"	Habla del destino funesto de quienes, habiendo nacido bajo el signo 1-Flor, se volvían presuntuosos.	IV, 25
Atlacacemelleque, "pervertidos"	Habla de los ladrones y adúlteros nacidos en 8-Lluvia o 9-Flor.	IV, 57
Atlacacemelleque, "inhumanos"	Habla de las Cihuateteo.	IV, 41
Atlaca, "inhumano"	Habla de los *tlacatecolo*.	V, 173
Atlacacemelle, "monstruoso"	Habla de la apariencia de Quetzalcoatl.	III, 13
Atlacacemelle, "monstruoso"	Habla de los niños afectados por las malas influencias de la luna durante el embarazo.	VII, 9
Atlacacemelle, "monstruoso"	Habla de los niños afectados por las malas influencias de la luna durante el embarazo.	VII, 59

Tabla 12
Adquisición de la condición de hombre-*nahualli*

Personaje	Condiciones
Nahualli mexica *Navinak* quiché *Zahorí* náhuatl o mestizo colonial Terapeuta zapoteco *Nahualli* nahua de Puebla *I'lol* tzotzil	Se está destinado a adquirir este rol social desde la concepción o algún otro momento durante el embarazo.
Nahualli mexica *Maestro nagualista* chiapaneco *Brujo* oaxaqueño *Nahualli* contemporáneo de Puebla *Nahualli* contemporáneo de Milpa Alta *Ilol* tzotzil	Herencia del oficio.
Nahualli mexica *Nahualli* indígena colonial *Sacerdote del calendario* quiché *Brujo* totonaco	Es a través de la fecha de nacimiento que se adquiere el oficio.
Nahualli de Milpa Alta *Tepahtique* y *nahualli* de Puebla	Es el tipo de *sombra* o *tonalli*, adquirido según la fecha de nacimiento, el que determina su oficio.
Nahualli de Milpa Alta *Tlamatini* de la Huasteca *Nagual* y *brujo* totonaca Terapeuta y brujo tzotzil Brujo triqui Terapeuta y brujo otomí Terapeuta teenek Poseedor de una coesencia tojolabal	La predestinación al oficio implica la posesión de ciertos rasgos físicos particulares.
Maestro nagualista colonial Terapeuta maya de Belice	Penetrar en una serpiente o ser penetrado por ella

Tabla 12 (*continuación*)

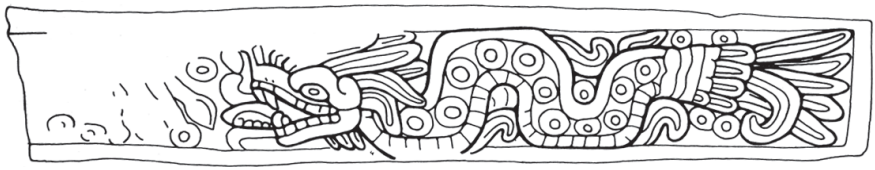
Personaje	Condiciones
Terapeuta-*nagual* zoque colonial Terapeuta nahua colonial Terapeuta nahua de Puebla Terapeuta nahua de Morelos Terapeuta nahua de Milpa Alta *Nahualli* huasteco Terapeuta nahua de Puebla Tezitlazc nahua de Tlaxcala Terapeutas huave, tzotzil, otomí, quiché, teenek	Elección divina durante el sueño
Terapeuta nahua de Milpa Alta Terapeuta nahua colonial *Culebrero* nahua de Veracruz *Chiman* mam *Sacerdote del calendari*o quiché *H-men* yucateco (?)	Matrimonio y relaciones sexuales con una entidad sobrenatural
Nahualli colonial *Nahualli*-rayo nahua de Veracruz *Nahualli* nahua de Milpa Alta *Nahualli* nahua de Puebla *Tezitlazc* nahua de Tlaxcala	Aprendizaje con un maestro humano

Tabla 13
El *nahualli* y el *tlamatini*[223]

Nahualli	Fuente	Tlamatini
Consejero	*CF* (X, 31), *PS* (1946-1947: 167)	Consejero
Terapeuta	*PI* (1912, 19), RA (1984), Serna (1953: 81), AGN.I (1675: 668.7, 9); AGN.I (1733: 848.1, 15-16)	Terapeuta
Funciones ofrendatorio-scrificiales	*CF* (II, 73), *PI* (1912: 3, 6-7)	Funciones ofrendatorio-scrificiales
Control meteorológico	*PS* (1946-1947: 167-168), Bautista (1965: 152), TT (1983: 188, 2r), Ximénez (1929: III, 190)	Control meteorológico
Guardián o protector	*CF* (XII, 22), Ixtlilxochitl (1892: II, 325), Pomar (1964: 187), *MTA* (1934: 240-241), *GQC* (1957: 137, 145, 149), *TO* (1957: 87-89), Ximénez (1929: III, 271, 307, 312)	Guardián o protector
"Viaje" a espacios míticos	*PS* (1946-1947, 167-168), AGN.I (1624: 303, 64), Durán 1951, II, 221), Tezozómoc (1944: 505), *Popol Vuh* (1971: 233), *TY* (1989, 84), RA (1984)	"Viaje" a espacios míticos

223 *CF*: *Códice florentino*; RA: Ruiz de Alarcón; *PI*: *Procesos de indios idólatras y hechiceros*; AGN.I: Archivo General de la Nación, Ramo Inquisición; *PS*: *Paralipómenos de Sahagún*: TT: *Titulo de Totonicapán;* *MTA*: *Memorial de Tecpan-Atitlan*; *GQC*: *Guerras comunes de Quichés y Cakchiqueles*; *TO*: *Título de Otzoya*; *TY*: *Título de Yax*.

Fuente
CF (X, 29).
CF (X, 29), Carochi (en Wimmer: 2003), Horcasitas (1966, 256-257), Sandstrom (1991, 233).
Provost (1989: 343), Báez y Gómez (2001, 424, 425).
Noriega Orozco (1997: 527), Neff (1996: 81).
Taggart (1984: 73), Pérez Téllez (2002: 69).
Conoce el Mictlan *CF*. (X, 29), Taller de la CEPEC y Beaucage (1990, 91-92), Duquesnoy (2001, 447).



Serpiente emplumada. Detalle de la figura 40.

Tabla 14
La raíz *xoxa* en el *Códice florentino*

Término	Capítulo	Fuente
Quixoxa: "lo hechiza"	Habla del carácter nocivo de la *amaryllis* (*Omixochitl*). Provoca una enfermedad en los genitales que afectaba a quienes la orinan, la huelen o la pisan.	*CF*: V, 183
Quixoxa: "lo hechiza"	Habla del carácter nocivo de la *poinsettia* (*Cuetlaxochitl*). Provoca una enfermedad en los genitales que afectaba principalmente a las mujeres que la olían, la pisaban o se sentaban sobre ella.	*CF*: V, 183
Texoxani	Habla del rol del *mal nahualli*.	*CF*: IV, 101
Quinxoxazque: "lo hechizará"	Habla de los hechizos de los *nanahualtin* contra los españoles.	*CF*: XII, 22
Texoxaia: "hechiza a las personas"	Habla de la capacidad punitiva de Xipe Totec.	*CF*: I, 39
In uncan tiquinxoxa: "allá, tú tomarás posesión"	Discurso del *tlatoani* al dios Tezcatlipoca.	*CF*: VI, 44
Itlaxoxalhuan: "aquellos que están bajo su hechizo"	Habla de los señores que gobiernan bajo la influencia de Quetzalcoatl.	*CF*: VI, 83
Xoxalli: "tumor"	Habla de los remedios contra diversos males.	*CF*: X, 158
Texoxaliztli: "mal de ojo"	Habla de los chichimecas.	*CF*: X, 175
Texoxaliztli: "hechizo a las personas"	Habla de los quaquatas.	*CF*: X, 183
Texoxa: "hechiza"	Habla del rol del *mal nahualli*.	*CF*: X, 31
Texoxa: "los hechiza"	Habla del rol del *mal ticitl*.	*CF*: X, 53

Tabla 15
Tipos de hombres-*nahualli* y tipos de transformación

Personaje	Actividad	Región cultural	Alineación moral	Tipo de transformación
Nahualli	chupasangre	zapoteca	maléfico	corporal
Diabla	brujería	zapoteca	maléfico	corporal
Hechicero	meteorólogo	zapoteca	benéfico	no-corporal
Nahualli	variable	tzotzil	indiferente	no-corporal
Brujo-cabra	brujería	tzotzil	maléfico	corporal
Huayhel	brujería	tzotzil	maléfico	corporal
Nahualli	chupasangre	otomí de la Huasteca	maléfico	corporal
Bruja	chupasangre	mixe	maléfico	corporal
Brujo-jaguar	ladrón	mixe	maléfico	corporal
Brujo-cabra	brujería	tzeltal	maléfico	corporal
Nahualli	brujería	tzeltal	maléfico	no-corporal
Brujo	brujería	chamula	indiferente	corporal
Timeel	brujería	teenek	maléfico	corporal
Nahualli	brujería	tzotzil	indiferente	(?)
Monisco	ladrón	tojolabal	maléfico	corporal
Win	brujería	quiché	maléfico	corporal
Nahualli	brujería	tzeltal	maléfico	no-corporal

Entidad compañera	Forma adoptada	Fuente
sí	perro	Parsons: 1966, 133.
sí	vaca	Parsons: 1966, 133.
sí	rayo, viento, serpiente de agua	Beals: 1935, 189-190.
sí	entidad compañera	Köhler: 1995, 136.
sí	cabra	Köhler: 1995, 136.
sí	no específico	Vogt: 1995, 136.
sí	zopilote negro	Galinier: 1979, 433.
sí	animales domésticos	Lipp: 1991, 161.
sí	cualquier animal	Lipp: 1991, 161.
sí	cabra	Hermitte: 1970a, 379.
sí	entidad compañera	Hermitte: 1970a: 379.
sí	cualquier animal	Moscoso: 1991: 41.
no	no especificado	Ariel de Vidas: 1997, 461.
sí	animales maléficos y fenómenos meteorológicos	Holland: 1963a, 266.
sí	entidad compañera	Ruz: 1981a, 57.
sí	cualquier animal	Saler: 1969, 10-11.
sí	entidad compañera	Montagú: 1970, 362.

Tabla 15 (*continuación*)

Personaje	Actividad	Región cultural	Alineación moral	Tipo de transformación
Principal	terapeuta	tzeltal	benéfico	no-corporal
Curandero	terapeuta	náhuatl de la Sierra Norte	benéfico	no-corporal
Brujo	brujería	otomí del Mezquital	maléfico	(?)
Nahualli	chupasangre	otomí del Mezquital	maléfico	corporal
Neombasiik	terapeuta	huave	benéfico	no-corporal
Neawineay	ladrón	huave	indiferente	corporal
Aškayo	chupasangre	otomí de la Huasteca	maléfico	corporal
Bâdi	terapeuta	otomí de la Huasteca	benéfico	(?)
Topalanqui	ladrón	totonaca	indiferente	corporal
Taqsjyut	protector	totonaca	benéfico	corporal
Nahualli	variable	mixe	indiferente	no-corporal
Nahualli	brujería	jacalteco	ambiguo	no-corporal
Nahualli	ladrón	náhuatl de la Sierra Norte	maléfico	corporal
Nahualli	brujería	náhuatl de la Sierra Norte	maléfico	no-corporal
Tlahuipuchtli	chupasangre	náhuatl Tlaxcala	maléfico	corporal

Entidad compañera	Forma adoptada	Fuente
sí	entidad compañera	Villa Rojas: 1963, 249.
sí	entidad compañera	Zamora Islas: 1978, 220.
no	cualquier animal	Tranfo: 1974, 239.
no	el animal que le es particular	Tranfo: 1974, 239.
sí	entidad compañera	Tranfo: 1979, 191.
sí	cualquier animal	Tranfo: 1979, 191.
sí	garza	Galinier: 1990, 599.
sí	entidad compañera	Galinier: 1990, 157.
sí	sobre todo en jaguares	Ichon: 1969, 179.
sí	fuego	Ichon: 1969, 132.
sí	entidad compañera	Hoogshagen: 1994a, 364.
sí	nunca la entidad compañera	Stratmayer y Stratmayer: 1979, 117.
sí	no especificado	Signorini y Lupo: 1989, 101.
sí	entidad compañera	Signorini y Lupo: 1989, 101.
sí	sobre todo el guajolote	Nutini y Roberts: 1993, 58.

Tabla 15 (*continuación*)

Personaje	Actividad	Región cultural	Alineación moral	Tipo de transformación
Nahualli	ladrón	náhuatl Tlaxcala	maléfico	corporal
Nahualli-rayo	terapeuta	náhuatl sur de Veracruz	benéfico	corporal
Nahualli	brujería	náhuatl sur de Veracruz	maléfico	corporal
Mujer-*nahualli*	brujería	náhuatl sur de Veracruz	maléfico	corporal
Nahualli	brujería	náhuatl sur de Veracruz	maléfico	corporal
Nahualli	ladrón	náhuatl centro de Veracruz	maléfico	no-corporal
Nahualli	brujería	náhuatl Milpa Alta	maléfico	corporal
Tlacique	chupa sangre	náhuatl Milpa Alta	maléfico	corporal
Nahualli	ladrón	náhuatl Milpa Alta	maléfico	corporal
Nahualli	ladrón	náhuatl Morelos	maléfico	no-corporal
Tlacueptli	brujería	náhuatl Huasteca	maléfico	corporal
Nahualli	variable	nahuas Durango	indiferente	corporal
Nahualli	chupa sangre	náhuatl Guerrero	maléfico	corporal
Nahualli	variable	náhuatl Guerrero	indiferente	no-corporal

Entidad compañera	Forma adoptada	Fuente
no	sobre todo el asno y el guajolote	Nutini y Roberts: 1993, 44-45.
no	el rayo y diversos animales	Münch: 1994, 173.
no	viento y cualquier animal	Münch: 1994, 172.
sí	vaca	García de León: 1969, 287.
sí	jaguar, ocelote y, a veces, sus entidades compañeras	García de León: 1969, 287.
sí	entidad compañera	Robe: 1971, 42.
no	asno	Madsen: 1960, 193.
no	sobre todo el guajolote	Madsen: 1960, 203.
no	asno	Madsen: 1960, 204.
(?)	no especificado	Álvarez Heydenreich: 1987, 199.
no	aves y animales	Sanstrom: 1991, 254.
(?)	según el tipo de piel escogida	Alvarado Solís: 2001, 320.
sí	cerdo, perro o formas monstruosas	Goloubinoff: 1994, 579-581.
sí	entidad compañera	Goloubinoff: 1994, 584.

Tabla 15 (*continuación*)

Personaje	Actividad	Región cultural	Alineación moral	Tipo de transformación
Caballero	protector	náhuatl Guerrero	benéfico	no-corporal
Nahualli	ladrón	náhuatl Chalco-Amecameca	maléfico	corporal
Tlahuipuchtli	chupa sangre	náhuatl Chalco-Amecameca	maléfico	corporal
Nahualli	variable	náhuatl Sierra Norte	variable	corporal
Xiuhnahualli	protector	náhuatl Sierra Norte	benéfico	corporal
Tlahuepoche	chupa sangre	náhuatl Sierra Norte	maléfico	corporal
Nahualli	ladrón	mestizo Coyoacan	maléfico	corporal
Nahualli	variable	zoque	indiferente	no-corporal
Nahualli	variable	chontal	indiferente	no-corporal

Entidad compañera	Forma adoptada	Fuente
sí	bola de fuego, su coesencia	Goloubinoff: 1994, 584.
no	sobre todo animales domésticos	Fábregas Puig: 1969, 101.
no	gato, gallina, zopilote y guajolote	Fábregas Puig: 1969, 107.
sí	entidad compañera	Chamoux: 1989, 307.
sí	bola de fuego, su entidad compañera	Chamoux: 1989, 307.
sí	sobre todo en guajolote	Montoya Briones: 1964, 173-174.
no	perro negro	Lagarriaga: 1993, 282.
sí	entidad compañera	Wonderly: 1946, 103.
sí	entidad compañera	Carrasco: 1960, 110-111.

Tabla 16
Difusión del hombre-*nahualli*

Grupo	Viaje a espacios míticos	Recibir mensajes divinos	Posesión-representación	Protección
Nahua	X	X	X	X
Tzeltal	X	X		X
Quiché	X	X	X	X
Tzutuhil	X		X	
Tzotzil	X	X	X	X
Mixe	X			
Chontal	X			X
Zoque	X			
Chatino	X			X
Huave	X	X		X
Huichol	X			
Purépecha		X		X
Zapoteco		X		X
Jacalteco		X		
Otomí		X	X	
Teenek		X		
Yucateco		X		X

Vigila orden moral	Gestión de agua	Brujo	Chupasangre	Ladrón
X	X	X	X	X
X	X	X		
	X	X		X
		X		
		X		X
		X		X
		X		
		X		
		X		
		X		X
		X		
		X		
X	X	X	X	
X	X	X		
	X	X		
		X		
		X		X

Tabla 16 (*continuación*)

Grupo	Viaje a espacios míticos	Recibir mensajes divinos	Posesión-representación	Protección
Mam		X		
Chiapaneco			X	
Cakchiquel				X
Duranguense			X	X
Totonaco				X
Chinanteco				
Amuzgo				
Tepehua				
Mazahua				
Chichimeco				
Pame				X

Vigila orden moral	Gestión de agua	Brujo	Chupasangre	Ladrón
		X		
		X		
		X		
	X	X	X	X
X		X		
X		X		
	X	X		
		X	X	
		X	X	
		X	X	X

EL NAHUALISMO EN EVOLUCIÓN

Para comprender los sistemas de pensamiento prehispánicos es preciso establecer con anterioridad cuál es el punto de vista desde el cual fueron descritos y el modo en que dicha óptica pudo haber modificado su observación, ya que dicho procedimiento nos permitirá calibrar nuestras herramientas analíticas en el proceso de reconstrucción cultural. Además de tales ajustes, cuando estudiamos las cosmovisiones indígenas contemporáneas debemos estar conscientes de que a las perspectivas de estudio —tanto las propias como las usadas por otros observadores— han terminado por introducir un cierto margen de deformación. De modo que para definir el nahualismo es necesario establecer tanto los diferentes factores que han intervenido en su proceso de transformación como los distintos fenómenos que ha producido su modificación.

En este apartado comenzaremos por estudiar el modo en que los españoles concebían al nahualismo, la manera en que dicha concepción se produjo y el tipo de cambios que ésta introdujo. Partiremos del estudio de la *bruja* europea y su aplicación a la figura del *nahualli* mesoamericano; para concluir procuraremos evaluar el impacto que los verdaderos *brujos* del Viejo Mundo —europeos o africanos— pudieron haber tenido sobre los sistemas de pensamiento americanos. En un segundo apartado nos ocuparemos de aquellas concepciones del nahualismo que, aun cuando son producto de valoraciones tardías, han pretendido recuperar la imagen del *nahualli* e incorporarla a su propio marco conceptual. Iniciaremos con el uso del nahualismo en las artes por el intermedio de políticas nacionalistas emprendidas por el Estado posrevolucionario, continuaremos con la manipulación que de dicho sistema simbólico han hecho diversos movimientos psicomísticos contemporáneos y concluiremos con la descripción del modo en que las doctrinas generadas por los últimos han sido asimiladas por las antiguas poblaciones indígenas. Finalmente veremos algunos de los distintos ajustes que las propias culturas indígenas han introducido en el nahualismo a fin de preservarlo y explicar algunos de los fenómenos que afectan su pervivencia.

DE CÓMO LOS NAHUALES SE HICIERON BRUJOS[1]

El proceso de aprendizaje en los seres humanos se basa, en gran parte, en el pensamiento analógico. Es decir, cuando nos encontramos frente a elementos nuevos y desconocidos debemos compararlos con todo un conjunto de conceptos ya asimilados y de recuerdos de experiencias pasadas, a fin de poder aprehenderlos en términos de lo ya conocido.[2] De esta manera, cuando los españoles llegaron a América debieron interpretar todos los elementos culturales que acababan de descubrir a partir de su propia visión del mundo, una visión heredera del pensamiento medieval que se fundaba en las explicaciones bíblicas y en los aportes de la tradición grecolatina a la cultura occidental. [3]

Para la Iglesia del siglo XVI, el mundo estaba dividido entre aquellos que tenían la verdadera fe y quienes vivían engañados por el demonio. De este modo, Castañega (1994, 13) afirmaba en 1529 que "dos son las Iglesias de éste mundo: la una es la católica, la otra es la diabólica [...]. La Iglesia diabólica es generalmente, toda la infidelidad que está fuera de la Iglesia católica". Por esta razón, quienes conocían la verdadera fe debían salvar las almas de aquellos que vivían en el error mediante su conversión al cristianismo. Sin embargo, en este sistema el no creyente —quien debía ser salvado del demonio— no era concebido como una simple víctima sino, ante todo, como un pecador, porque, tal como lo advertía Eymerich (2001, 73) a finales del siglo XV, "el hereje determinándose entre una doctrina verdadera y una falsa, rechaza la verdadera y elige como verdadera una doctrina falsa y perversa". Es por tal causa que los herejes —e, indirectamente, los infieles— debían ser combatidos y perseguidos hasta su reducción al cristianismo a fin de poder salvar sus ánimas de las garras del demonio. Dentro de tal sistema simbólico, Cortés (1963, 337) afirmaba en una de sus cartas al rey de España: "Mi principal intento y motivo es hacer esta guerra y las otras que hiciere, por traer y

[1] Una versión preliminar de este trabajo fue publicada en la revista *Relaciones* (Martínez González: 2007c).

[2] Obviamente, existen otros mecanismos, como la experiencia directa, que juegan un rol importante en los primeros años de la infancia.

[3] Vemos, por ejemplo, que Durán (1967, II, 24) afirma que Huitzilopochtli es Marte y a Muñoz Camargo (1998, 85) que califica a Camaxtle, Quetzalcoatl y Tezcatlipoca de "hombres nacidos de incubos". Motolinía (1971, 13) ve al mítico héroe Acol "como otro Saúl" y Sahagún (1938, I, 19) deduce de la presencia del término "serpiente" en el nombre de la diosa Ciuhuacoatl y del hecho que fuera también llamada Tonantzin,"Nuestra Madre", "que esta diosa es nuestra madre Eva, la cual fue engañada de la culebra, y que ellos tenían noticia del negocio que pasó entre nuestra madre Eva y la culebra".

reducir a los dichos naturales al dicho conocimiento de Nuestra Santa Fe y Creencia, y después por los sojuzgar, supeditar debajo del yugo y dominio imperial Real de vuestra Cesárea Majestad."

Es bajo esta misma óptica que los primeros evangelizadores comenzaron a conocer las religiones amerindias y redujeron todo lo que no era, o no parecía cristiano, al mismo nivel de superstición y engaño demoniaco. Los dioses prehispánicos fueron generalmente interpretados como demonios,[4] las imágenes religiosas como ídolos y los *nanahualtin* como brujos.[5] De modo que para comprender la manera en que los españoles veían al *nahualli* será necesario comenzar por definir lo que entendían por *brujo* o *bruja* ya que, como lo señala De Pury (1997, 32), "elegir una denominación no es imparcial, pues denota la actitud que se adopta ante aquellos a quienes se designa". Por eso comenzaremos por describir el imaginario de la *bruja* europea y el modo en que dicho concepto fue creado y empleado por la Iglesia para combatir a quienes se apartaban del dogma católico. Posteriormente, procuraremos mostrar cómo es que la imagen de la bruja occidental fue usada por los españoles para combatir el nahualismo mesoamericano y cómo dichas ideas terminaron por incidir en la conformación de las creencias indígenas contemporáneas.

4 Por ejemplo, leemos en los *Coloquios y doctrina cristiana*... de Sahagún (1986, 175): "En verdad todos aquellos que habéis tenido por dioses, ninguno de ellos es Dios, ninguno de ellos es dador de la vida, porque todos son diablos". Años más tarde Mendieta (1945, 225) afirma que los indios "habían estado engañados en grandes errores y ceguedades, teniendo por dioses a demonios enemigos del linaje humano".

5 Molina (2000) traduce el término *nahualli* por "bruja". Sahagún (1938, x, 33) lo define como "brujo que de noche espanta a los hombres y chupa a los niños". Clavijero (1974, 107) le da el sentido de "hechicero". En tanto que Olmos, en su *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* (1990, 40-41), hace de *nahualli* un término femenino para decir "ella la *nahual* llamada bruja". La palabra *bruja* nos remite a un personaje europeo, preferentemente femenino, que en virtud de su pacto con el diablo se vale de poderes sobrenaturales para causar toda clase de males a quienes le rodean. Típicamente, se supone que las *brujas* se reúnen entre ellas y con el diablo, en los llamados *aquelarres* o *sabbats*, para cometer toda clase de actos transgresivos; tener relaciones sexuales ilícitas, comer cadáveres y matar o enfermar a sus enemigos (véase *Proceso a la brujería*: 1989, 58-60; Lison Tolosana: 1992, 113-116, 132; Heinningsen: 1980, 73).

DE LA BRUJA AL *NAHUALLI*

Aun cuando el momento exacto en que dio inicio la *Gran Cacería de Brujas* es todavía difícil de definir (alrededor del siglo XV),[6] parece claro que sus orígenes más remotos se ubican en la persecución de los cátaros de los siglos XIII y XIV,[7] en un momento en el que en la fragmentada Europa la Iglesia, necesitando afianzar su poderío frente a invasores extranjeros, optó por la 'purga' de todos los grupos que no se apegaran de manera estricta al dogma católico,[8] porque sólo a través de la unidad religiosa se podía hacer frente a la creciente expansión de los árabes. Así, es al contacto con los no-cristianos y no-ortodoxos que el imaginario de la *bruja* fue originalmente construido como una herramienta conceptual que explicaba y justificaba la necesidad de la extirpación de tales grupos. En otras palabras, la brujería, tal como era pensada por la escolástica, es resultado de la percepción deformada que la Iglesia, y en particular la Inquisición, tenía de las prácticas y creencias no-cristianas.

Esto se hace particularmente evidente en la descripción del aquelarre que, en 1494, presentaba el *Repertorium Inquisitorum* (1981, 410-412):

> Sucede que mujeres pérfidas, [y] pervertidas por Satán, se digan y se crean seducidas por los engaños de los demonios, y declaren que se reúnen, numerosas, en plena noche, con Diana la diosa de los paganos y con Hérodiade, y que cabalgando ciertas bestias, atraviesan en el silencio de la noche o el rugido del rayo inmensos espacios, el cielo de varias naciones.

Es decir que, a diferencia de lo que se vería más tarde, en esta primera concepción las brujas eran pensadas como pervertidas por Satán porque éste les hacía cometer

6 "En el otoño de 1478, los Reyes Católicos lograron del Pontífice Sixto VI la bula que dejaba en sus manos la creación y organización de la Inquisición en Castilla. Los inquisidores iban a ser, en adelante, los guardianes del dogma y batalladores de la herejía" (Lison Tolosana: 1979, 9). Sin embargo, no fue sino hasta 1484 que, a través de la bula *Summus desiderantes*, el papa Inocencio VIII dio poderes a los familiares de la Inquisición para castigar por el fuego toda sospecha de brujería (Correa: 1955, 81). En España, la primera aparición del término *bruxa* se produjo en los Pirineos, a mediados del siglo XIV, tanto en catalán como en aragonés (Gari Lacruz: 1993, 289). De hecho, en opinión de Lison Tolosana (1992, 111), la persecución de brujas es un fenómeno que inicia a mediados del siglo XV y concluye hasta las primeras décadas del XVII.

7 1208-1209, cruzada contra los cátaros; 1234-1325, la Inquisición se encarga de su persecución.

8 Entre ellos, Eymerych (2001, 84-85) cita a "los cátaros, los maniqueos [y] los llamados árabes".

herejías y no porque les diera poderes sobrenaturales, copulara con ellas o les impulsara a hacer múltiples fechorías.[9]

Sin embargo, esta primera visión no duraría mucho tiempo ya que cuanto más se estudiaba la práctica brujeril a través de las herramientas metodológicas de la época —la comparación con los textos bíblicos y los documentos latinos—, más se le deformaba y adaptaba a las creencias de la clase dominante. Como es sabido, las autoridades eclesiásticas de la época se perdían en largas disertaciones pseudológicas al interior de un sistema escolástico en el que la coherencia impuesta por las reglas de la argumentación condujo a la construcción de un edificio teórico cada vez más coherente consigo mismo y, al mismo tiempo, más alejado de la realidad (Tauiset: 1993, 261). En otras palabras, la imagen escolástica de la bruja es una formulación intelectual que "pertenece propiamente a las clases dominantes y educadas y no a los sectores más modestos de la población [...]. Aún cuando las creencias populares en espíritus demoniacos, los incubos y súcubos, las orgías y el canibalismo hayan aportado una parte del material sobre el que tales ideas fueron modeladas, su formulación completa es producto de los teólogos, los pensadores y los hombres de ley" (Levack: 1991, 38, 61).[10]

El lado demoniaco paulatinamente cobró mayor peso en la concepción de la brujería conforme los poderes del diablo iban siendo "demostrados" como capaces de producir los portentos que dichas brujas mencionaban (Tauiset: 1993, 267). De modo que, para defender la realidad de prodigios como el vuelo y la transformación, se desarrolló toda una teoría sobre los poderes del demonio (véase Kra-

9 Según Gari Lacruz (1993, 291), "los aquelarres de la brujas representan una primera fase precristiana en la que las reuniones eran presididas por una deidad femenina, Diana, en el mundo latino, Holda, en el mundo germánico y Mary, en el País Vasco". Véase también Castañega (1994, 24).

10 Ginzburg (1980, 54) muestra la oposición existente entre las creencias de los campesinos y las de los inquisidores en torno a los *benandanti* y los hombres-lobo. Pues a diferencia de lo que sostenía la Iglesia, y se observa en los filmes de Hollywood, para los campesinos italianos los hombres-lobo no eran seres demoniacos sino personajes que, en el infierno, combatían contra los poderes destructores del diablo: "El acusado Thiess, un viejo de más de ochenta años, confesó resueltamente a los jueces que lo interrogaban ser un hombre lobo [...]. [Los licántropos] se dirigían a pie, bajo su forma de lobos, a un lugar situado 'allá donde termina el mar': el infierno. Donde luchaban contra el diablo y las brujas." Incluso encontramos prácticas no ortodoxas en el seno mismo de la Iglesia posmedieval: "Algunos eclesiásticos que se ponen revestidos o con estolas para coger los granos del helecho, que dicen que en la noche de San Juan florece y viene a granar, y cercan con cruces el espacio donde hay helechos y hacen ceremonias y leen evangelios y otras oraciones para que el demonio no estorbe el coger de los granos; todo lo cual es público engaño del demonio" (Castañega: 1994, 38-39).

mer y Spregner: 1971, 3, 62; Castañega: 1994, 22).[11] Es desde entonces, para retomar las palabras de Rodríguez Virgil (1996, 72), que:

> [Las brujas] empezaron a ser consideradas como pertenecientes a una congregación o religión alternativa, en la que los fieles ingresaban haciendo acatamiento del demonio con solemne remedo sacrílego del ritual de adoración a Dios y se generalizó la creencia de que el juramento de fidelidad al diablo habilitaba a quien lo prestaba para ejercitar los que se consideraban poderes brujeriles más característicos, como volar por los aires en escobas, adquirir fuerzas y poderes sobrenaturales mediante untos de niños asesinados, convertir a personas en animales, enfermar y matar a la gente y a los ganados, producir tempestades, granizos y otros males de similar gravedad.

La fuente del poder oculto ya no era la fuerza de la palabra, ni la invocación del demonio, ni la ceremonia mágica, sino que proviene de la adoración personal y voluntaria al diablo por parte de la bruja. "Hereje y apóstata; su poder es vicario pero diabólico, adquirido a través de un pacto explícito, personal y directo con el mismísimo Satán" (Lison Tolosana: 1992, 113).[12] Una visión como ésta justificaba y explicaba mejor el odio, el miedo a las brujas y, en consecuencia, su persecución y exterminio. A medida que pasaba el tiempo, dicha imagen se enriquecía con las declaraciones de aquellos que, bajo los efectos de la tortura, confesaban todos los delitos que los inquisidores les imputaban.[13]

Lo más característico de la brujería es, ante todo, su relación con el diablo porque, en muchos casos, la escolástica suponía que en realidad el brujo carecía de

[11] He aquí algunos ejemplos de las sesudas reflexiones que se produjeron en torno a la posibilidad de vuelo de las brujas: "Dado que la facultad de fantasear o imaginar es corpórea, es decir, aliada a un órgano físico, está también naturalmente sujeta a los demonios, entonces ellos pueden transformarla, causando varias fantasías por el flujo de pensamientos y percepciones de la imagen original recibida por ellos... [Sin embargo], hay magos y hechiceros que, por el poder del demonio pueden producir efectos reales y extraordinarios, y estos efectos no son imaginarios y Dios permite que esto sea" (Kramer y Spregner: 1971, 3, 62).

[12] Ciruelo Sánchez (1541, f. xv) declara que "todas las obras de las supersticiones vienen de los malos [ángeles]".

[13] El *Repertorum Inquisitorum* (1981, 431-432) declara: "se tortura al acusado del que la culpabilidad está establecida a medias (por la deposición de un sólo testigo o el rumor público) y que interrogado niega una y otra vez. De hecho, se actúa con mayor dureza y crueldad (*durius et atrocius*) con aquel que convencido de herejía, se rehúsa a confesar, que con aquel que confiesa", lo que seguramente reducía considerablemente el número de los que no confesaban, sin mencionar que también era posible torturar a los testigos.

todo poder personal y que los prodigios por él realizados no eran sino muestras de la intervención directa del diablo.[14] De modo que, frente a la presencia de quienes detentaban un cierto poder sobrenatural no derivado de la devoción católica, el inquisidor siempre podía deducir la existencia del pacto diabólico. Como a fin de cuentas se suponía que "todos los magos hacían pacto con el diablo" (Levack: 1991, 47), todos los *magos* debían ser destruidos (Kramer y Spregner: 1971, 3).[15]

En efecto, no sólo las acciones nocivas y estereotipadas —como invocar tormentas y granizadas, comer niños, producir la esterilidad de las tierras, enfermar al ganado y las personas, transformar a los hombres en animales, etcétera— eran susceptibles de ser consideradas como producto del pacto con el demonio sino también todo aquello, maléfico o benéfico, que pudiera alejarse del más estricto dogma católico. Si el hombre hace algo "para haber algún bien, o para efectuar algún mal, si las cosas que allí pone y las palabras que allí dice no tienen virtud natural ni sobrenatural para hacer aquel efecto, aquella oración es vana, supersticiosa y diabólica" (Ciruelo Sánchez: 1541, f. XIVr). Cabe notar que entre las acusaciones más frecuentes referentes a la brujería figuran actos como buscar tesoros por medio de hechizos, curar con sortilegios, ser partera, leer las manos, deshacer brujerías, sacar demonios, señorear lluvias o tormentas, proteger los campos y las

[14] Heinningsen (1980, 78) menciona sobre los brujos de Zugarramurdi que, "aparte de la capacidad de transformarse a sí mismos en animales (gatos, perros, puercos, caballos y 'varios animales'), los brujos dijeron no tener poderes mágicos personales. Todo lo que emprendían era hecho con la ayuda del demonio o los demonios". Incluso las transformaciones, según Levack (1991, 57), eran claramente, para la escolástica, una consecuencia de la intervención del diablo sobre las facultades imaginativas del brujo y no el resultado de una verdadera transformación corporal: "La posibilidad de un cambio real de forma nunca fue aceptada por los intelectuales de la época moderna." De modo que todos los comportamientos transgresivos o actos mágicos brujiles serían considerados en realidad como simples manifestaciones del pacto con Satán.

[15] El *Repertorium Inquisitorum* (1981, 287) afirma: "se llama *magos* o *matemáticos* a aquellos que no sólo pretenden vaticinar el futuro sino que se sirven de imágenes de cera o de otros medios". Ciruelo Sánchez (1541, XVIII, V) menciona que "cualquiera cristiano que ejercita la nigromancia de cualquiera de las maneras aquí contadas: tiene pacto claro y manifiesto concierto de amistad con el diablo". Mientras que Eymerich (2001, 181) señala que "todos los adivinos son, manifiestamente o en secreto, adoradores del diablo. Los astrólogos también, y los alquimistas igual, pues cuando no logran conseguir sus fines, piden consejo al diablo, le imploran e invocan. E implorándole, lo veneran evidentemente". Es decir que, aun si la adivinación no tenía en sí nada de objetable, todo adivino era considerado como demoniaco porque se le veía como propenso al uso de medios que, al no ser aceptados por la Iglesia, eran considerados como producto del pacto con el diablo. Obviamente, ello no implica que todo acto sobrenatural fuera considerado como demoniaco ya que, como lo muestra el *Repertorium Inquisitorum* (1981, 174-175), existían ciertas formas de adivinación pensadas por la Inquisición como igualmente objetivas que la medicina.

cosechas, y otros tantos actos que, *a priori*, nada tienen que ver con la imagen típica del aquelarre (Lison Tolosana: 1979, 13, 15; Castañega: 1994, 40). De hecho, llama la atención que, entre los 476 procesos consultados por Gari Lacruz (1993, 292) para el periodo de 1496 a 1700, sólo 38 de ellos presentan informaciones sobre aquelarres.[16] Fue tan presente la idea de la alianza demoniaca que, incluso, se llegó a pensar que un hombre podía tener pacto con el diablo sin siquiera saberlo. "Unos tienen pacto oculto cuando, sin renegar ni apostatar ni perder la fe católica a su parecer, tienen y creen y hacen las mismas ceremonias e invocaciones diabólicas" (Castañega: 1994, 19). Así, la asociación entre bruja y hereje se volvió tan estrecha que "[La] imagen [de la bruja], que en numerosos aspectos había adquirido una vida propia, podía ser aplicada sin discriminación a todos los herejes y a aquellos que se desviaban de la ortodoxia cristiana [...]. En efecto, hacia fines de la Edad Media ella se aplicaba tanto a los herejes, los magos y los sabios, como a los simples *malefici* o brujos" (Levack: 1991, 51).

En resumen, lo que habría permitido a los españoles reconocer a los *brujos* no es una actividad particular, como la transformación o el vuelo mágico, sino la simple manifestación de un poder sobrenatural fuera de la esfera del catolicismo. Es éste poder el que habría conllevado a la identificación del *nahualli* con el *brujo* ya que tales poderes eran la prueba misma de la existencia de toda una serie de características propias de los adeptos del demonio. Es por esta razón que los diccionarios antiguos no definen el término *nahualli* de manera exhaustiva ya que, una vez dicho que eran *nigrománticos*, *hechiceros*, *brujos*, etcétera, la simple evocación de la palabra *brujo* bastaba para completar la imagen mental del personaje con las vastas descripciones del aquelarre.

BRUJOS Y NAHUALES EN LA NUEVA ESPAÑA

Aun cuando en las crónicas tempranas observamos que los españoles empleaban los términos *brujo*, *hechicero* y *nigromántico* para designar a una amplia variedad de personajes —como dioses, adivinos, usuarios de alucinógenos y productores de enfermedades—,[17] parece ser que, a diferencia de lo que sucedió en Europa, en los primeros años de la época colonial los supuestos *brujos* indígenas no fueron

16 Ello "indica claramente que otras brujerías preocupaban más a los campesinos que aquellas ligadas a los aquelarres" (Gari Lacruz: 1993, 292).

17 Véase Sahagún (1956, I, 31, X, 55), Durán (1967, II, 15, 18, 23, 99, 233), Muñoz Camargo (1998, 85) y Núñez de la Vega (1988, 753) sobre el uso del término *brujo* en la Nueva España.

sistemáticamente perseguidos por la Inquisición.[18] Aun en los casos en que fueron juzgados por ella, raras veces acabaron ejecutados: según los *Procesos de indios* (1912, 9), Tlacatecatl y Tlacochcalcatl, acusados de ser *brujos*, *hechiceros* y *sacerdotes sacrificadores,* fueron condenados a la flagelación pública, un año de reclusión y la prohibición de volver a su pueblo. La Inquisición determinó que Martín Ocelotl, acusado de *brujo*, "debía ser desterrado de toda esta Nueva España y enviado a los reinos de Castilla a los señores inquisidores de la ciudad de Sevilla, para que allí esté en cárcel perpetua [...]. Condenamos más al dicho Martín Ucelo en perdimiento de todos sus bienes para el fisco de éste Santo Oficio" (*ibidem*, 33, 35).[19] Asimismo dictaminó que a Andrés Mixcoatl y Cristóbal Papalotl, que además de ser considerados como *brujos* habían conspirado contra los españoles, "les sean dados cien azotes [...] y que delante de mucha gente abjuren las herejías que han predicado", se les obligara a vivir en un monasterio durante un año y fueran vendidos sin término para asegurar que se mantuvieran lejos de la ciudad (*ibidem*, 77). De hecho, entre 1536 y 1543, el único indio ejecutado por la Inquisición fue el cacique de Texcoco, don Carlos Chichimecatecolotl (Buelna Serrano: 2000, 198). Fue dicho proceso, junto con los excesos cometidos por la Inquisición en Oaxaca, el que sirvió de pretexto para la destitución de Zumárraga y la posterior promulgación de un edicto papal que prohibía a la Inquisición juzgar a los indígenas.[20]

Esta ambigua situación —persecusión-tolerancia— propició la incongruencia en el proceso de traducción cultural que, al paralelo, llevaban a cabo los cronistas. El texto de Sahagún, al buscar mantenerse fiel a la tradición escolástica y al mismo tiempo respetar la veracidad de los datos recogidos, resulta particularmente confuso en lo que al *brujo* se refiere ya que, además de hacer la distinción entre el *brujo* y *el hombre que tiene pacto con el demonio*, el autor (1938, X, 33) supone la existencia de un *brujo* que no es nocivo:

> El *nahualli* propiamente se llama *brujo*, que de noche espanta a los hombres y chupa a los niños. El que es curioso de este oficio bien se le entiende cualquier cosa de hechizos, y para usar de ellos es agudo y astuto; aprovecha y no daña.

18 Motolinía (1971, 326) explica que "no les obliga la Ley del Evangelio, porque nunca la aceptaron".

19 Conocemos el desenlace de esta historia gracias a Torquemada (1975, II, 83-84), quien, décadas más tarde comenta: "El primer y Santo Obispo de México, de buena memoria, fray Juan de Zumárraga, tuvo preso a uno de estos brujos [que se transforman] que se decía Ocelotl, y lo desterró para España, por ser muy perjudicial; y perdiose la nao cerca del puerto y no se supo más de él".

20 Cruz Soto (2000, 219) explica que, a principios del periodo virreinal, "en su carácter de neófitos en la fe católica, los indios no entraban en la categoría de herejes, ni cuando cometían herejías eran considerados como tales".

> El que es maléfico y pestífero de este oficio hace daño a los cuerpos con los dichos hechizos, y saca de juicio y ahoga; es embaidor o encantador.
>
> El hombre que tiene pacto con el demonio se transfigura en diversos animales, y por odio desea la muerte a los otros, usando hechicerías y muchos maleficios contra ellos, por lo cual él viene a mucha pobreza, y tanta, que aun no le alcanza tras qué parar, ni un pan que comer en su casa; al fin en él se junta toda la pobreza y miseria, que anda siempre malaventurado.

Si el *brujo* no es el que tiene pacto con el demonio, ¿entonces qué es?

Sin embargo, cincuenta años después de la conquista, la evaluación de los primeros fracasos de la evangelización provocó el endurecimiento de la justicia eclesiástica. Así, en 1585, el *Concilio Tercero Provincial Mexicano* (1870, 370), quejándose de la suavidad con que se había tratado hasta entonces a los indios, explica que el esfuerzo evangelizador "no solamente ha sido inútil a los indios, sino que antes bien les ha dado ocasión para volver a sus errores y supersticiones con descaro y atrevimiento, como lo acredita la experiencia en muchas partes de esta provincia". A principios del siglo XVII, el sacerdote Hernando Ruiz de Alarcón —quien más tarde fuera nombrado extirpador de idolatrías— fue acusado de atribuirse poderes inquisitoriales que no le correspondían para juzgar a los indios (AGN, *Inquisición*: 1614, v. 304.39, 26r).[21] A fines del mismo siglo, el obispo de Chiapas, Núñez de la Vega (1988, 333) ordenó

> Que en todas las cabezas de cada pueblo se haga cárcel eclesiástica, con grillos y cepos, a costa de las fábricas de la Iglesia, y damos comisión y facultad a todos y cada uno de los párrocos y curas, cuanto podemos y debemos conforme a derecho, para que en dichas cárceles aprisionen en la forma que se acostumbra en los casos y delitos tocantes a nuestra santa fe a los reos supersticiosos, y con rigor mayor a los dogmatizantes *nagualistas*.

A tono con dicha exhortación, observamos en los testimonios de Grijalva (1924, cap. XX, 112-113), Sánchez de Aguilar (1900, 78, 93) y Thomas Gage (1946, 247, 252) que numerosos *brujos* y *naguales* fueron castigados y ejecutados durante el siglo XVII. Acorde con tales ideas, Ruiz de Alarcón (1984, 46) consideraba que era a través de un pacto con el demonio que los padres ligaban al recién nacido con su coesencia. Ciudad Real (1995, 746) cree reconocer en la figura del *uaay* maya a los

[21] El texto dice, por ejemplo, que "sacó en las procesiones y en la iglesia indios e indias con sogas al pescuezo y velas en las manos en forma de penitentes, haciendo públicas sus causas".

animales familiares de las brujas europeas: *uaay* "familiar que tienen los nigrománticos, brujos o hechiceros, que es algún animal, que por pacto que hacen con el demonio se convierten fantásticamente en él; y el mal, que le sucede a tal animal, le sucede también al brujo del cual es familiar".[22] Por su parte, Núñez de la Vega (1988, 753-754, 757) declara:

> Hay algunos malos cristianos de ambos sexos que, ofuscados con las tinieblas del error, dejan la luz de la verdad, y olvidados de la promesa solemne que hicieron a Dios cuando por el sacrosanto baño del bautismo los llamó al rebaño suyo y gremio de su santa Iglesia, no se avergüenzan de seguir la escuela del demonio a quien renunciaron, y ocuparse en artes malas, divinaciones, hechicerías, maleficios, encantos y sortilegios y otras supersticiones para saber cosas venideras y futuras. Éstos son los que en todas las provincias de la Nueva España se llaman *nagualistas* […]. [Los *nagualistas* son] supersticiosos maestros de la mentira, hijos del demonio, subversores de los fieles y apóstatas de nuestra santa fe católica […]. Y por medio de tales embusteros, que regularmente son grandes brujos y hechiceros, consultan todos los indios al demonio cuando con maleficios encantos y hechizos quieren vengarse de los que los agravian […]. Hay algunos que le dan palabra [al demonio] y le prometen ser siempre suyos, que uniéndosele *per nequitiam* con beneplácito explícito estrechamente los transforma en la figura de sus *naguales* […]. Y algunos de uno y otro sexos se amistan tan familiarmente que duermen con ellos [los *naguales*] en su cama, y por declaración y confesión suya nos consta y ha constado que han tenido acto carnal con demonios íncubos y súcubos transfigurados en la forma aparente de su *nagual*.[23]

Es interesante notar que, hacia el fin del siglo XVI, Polo de Ondegardo (en Gareis: 1993, 587) veía igualmente características brujiles en la religiosidad incaica:

> Otro género de hechiceros había… permitidos por los Yngas en cierta manera, que son como brujos. Que toman la figura que quieren y van por el aire en

22 Una vez hecho el pacto con el demonio, el novicio recibía de la bruja maestra un demonio familiar que, bajo la forma de un sapo vestido, actuaría como su guarda y le incitaría para hacer el mal. Al mismo tiempo, este sapo vestido le proveería de aquella agua verdinegra de la que se untaría el brujo para volar o realizar distintos maleficios (véase "Proceso a los brujos de Zugarramurdi", en *Proceso a la brujería*: 1989, 48-49; Lison-Tolosana: 1992, 116).

23 Aun en 1798, un cura chiapaneco dijo que "está firmísimamente persuadido a que la idolatría y, por consiguiente el pacto con *saltem* implícito con el demonio, y demás vicios que incluye la abominable secta del nagualismo" (AHDCH: 1798, f. 3r).

> breve tiempo, mucho camino; y ven lo que pasa, hablan con el demonio, el cual les responde en ciertas piedras, o en otras cosas… Éstos sirven de adivinos, y de decir lo que pasa en lugares muy remotos, antes que venga o pueda venir la nueva […]. Algunos dicen que estos usan de ciertas unturas.

Al mismo tiempo, la persecución de los *brujos* indígenas conllevó a un conocimiento más profundo del nahualismo mesoamericano ya que no sólo es en dicho periodo que se registró por primera vez la creencia en la entidad compañera sino también se reconoció la especificidad de la *brujería* mesoamericana: "De todos los casos que he tenido noticia de este género de brujos *nahualles* que son diferentes de lo que son las brujas de España" (Ruiz de Alarcón: 1984, 55). En dicho periodo se registró la creencia en la entidad compañera en Chiapas (Núñez de la Vega: 1988), Yucatán (Exquemelin: 1971, 97), Honduras (Herrera: 1945, VI, década 4, libro 8, cap. 4, 18), Guatemala (Ximénez: 1985, 409; Cortez y Larraz: 1958, I, 103) y Zacatecas (Arlegui: 1851, 145). De hecho, el término *nagual* parece haberse vuelto tan popular durante los últimos dos siglos del periodo colonial que, en 1627, una mujer española llamada Luisa Méndez declaró frente a la Inquisición (AGN, *Inquisición*: 1627, 206.9, f. 15r) que una mulata llamada Leonor "tenía una culebra debajo de su cama y que no sabe si es *nagual* o familiar de la dicha Leonor".

A la llegada de la Ilustración a Nueva España, las creencias mesoamericanas en general, y el nahualismo en particular, comenzaron a ser pensadas por los grupos dominantes —mestizos y españoles— no como frutos de la inspiración demoniaca sino como producto de la ignorancia y el atraso en que vivían los indígenas. Al respecto, podemos señalar que a fines del siglo XVIII, el cura de Magdalena, Chiapas, indicó sobre el nahualismo "tales delitos más que por malicia proceden en los indios de ignorancia" (AHDCH: 1798, f. 3-4). Incluso, hoy en día, entre las clases privilegiadas de la Ciudad de México, *nagual* se ha convertido en sinónimo de "naco", "ñero", "inculto", "vulgar", etcétera; *nagualear* es "engañar", "estafar". En el mismo orden de ideas, el *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México* (1964, 1084) dice: "se llama *nagual* a una persona ignorante o en extremo ruda". La utilización citadina del termino *nagual* parece ser heredera de aquella visión española y mestiza que veía en la cultura indígena un obstáculo para la modernización de la nación.[24]

[24] En el lenguaje popular se dice de una persona con marcados rasgos fenotípicos indígenas que "tiene cara de *nagual* y nariz de chile relleno" y de quien porta demasiados adornos "vas como el *nagual*, llevas cargando hasta la mano del metate". De hecho, los citadinos emplean con frecuencia

Paralelamente, las ideas cientificistas de la época hicieron que los términos *brujo* y *brujería* se vieran reducidos a simples designaciones de prácticas supersticiosas o de superchería. Por consiguiente, tales vocablos terminaron por ser aplicados de manera extensiva a todo tipo de prácticas y especialistas rituales indígenas. Correa (1955, 79), Williams García (1963, 173), Huber (1990b, 173) y Ruz (1983, 418) son sólo algunos de los autores que han señalado el modo ambiguo en que los mestizos utilizan la palabra *brujo* tanto para nombrar a las artes maléficas como la religiosidad indígena en general. Cabe mencionar que a tales usos del vocablo *brujo* no han escapado muchos de los antropólogos que se han ocupado de la terapéutica mesoamericana; entre ellos, podemos citar a León (1905, 13), García Alcaraz (1973, 231) y Termer (1957, 120, 143, 160).

Sin embargo, el hecho de que *brujería* adquiriera el sentido de "superstición" no implica que la persecución de los *brujos* indígenas haya cesado ya que, como se ve en el expediente Quechula (1801, f. 4r del AHDCH), el gobierno continuó con el castigo a este tipo de prácticas, cuando menos hasta el final de la época colonial. La idea de la adoración indígena del demonio y la necesidad de su combate parece haberse conservado incluso entre los evangelizadores de mediados del siglo XX. Por ejemplo, Beekman (1956, 262-263), del Instituto Lingüístico de Verano, dice sobre los choles que "el diablo es adorado en muchas de sus ceremonias [...]. Para los iluminados [por el protestantismo] estas ceremonias ya no tienen ningún lugar en sus actividades. Seguido, es necesario proporcionarles substitutos culturales para las ceremonias indeseables". Aun en la actualidad, cuando la brujería ya no es considerada por el Código Penal mexicano como un delito, "las autoridades por lo general encarcelan a los acusados, los multan, o bien [...] los comprometen a abandonar sus actividades mediante declaraciones escritas y firmadas" (Montoya Briones: 1983, 82).

LA EVANGELIZACIÓN BRUJIL

Otro resultado de la persecución de los *brujos* indígenas, tan indeseable como inesperado para los evangelizadores, es que, al tratar de combatir al demonio, la visión escolástica de la brujería terminó por filtrase en el pensamiento indígena. En el *Tratado de hechicerías y sortilegios* de Olmos (1990) y en el *Promptuario manual mexicano* de Paredes (1759) vemos con claridad que, al procurar mostrar

frases del estilo de "si serás indiorante", "pareces indio bajado del cerro a tamborazos" o "te pasas de azteca", mientras que, en las zonas rurales, los mestizos se distinguen de los indígenas haciéndose llamar "gente de razón".

a los indígenas la verdadera naturaleza de sus creencias e indicarles lo que no debían hacer, se terminó por equiparar las antiguas nociones de *nahualli* y *tlacatecolotl* a las concepciones europeas de la *bruja* y el diablo. Es probable que a partir de esta clase de discursos, particularmente confusa, tanto el diablo como la *bruja* terminaron por integrarse a la cosmovisión mesoamericana. De hecho, encontramos procesos inquisitoriales en los que los indígenas acabaron por confesar —tal vez bajo tortura— su participación en prácticas demoniacas. Leemos en un documento del siglo XVIII (AGN, *Inquisición*: 1751, v. 939.8, 279r-v) sobre una indígena tlaxcalteca, llamada María o Gregoria Borrego, que "preguntada si sabe o a oído que alguna persona sea bruja o hechicera, responde que la misma que declara hace como seis años que es hechicera [...]. [Que para iniciarse en la brujería] la dicha María Diega la llevó a la orilla del río bajo el pueblo, junto a un carrizal grande, y que allí llamó al demonio [...]. El cual salía en figura de negro, otras en traje de hombre español". En el Soconusco, un indígena de apellido Pamplona dijo tener al demonio por *nagual* (AHDCH: 1801, f. 4r; Aramoni Calderón: 1992, 239), mientras que, en esta misma región, una mujer indígena de lengua náhuatl, llamada María Sánchez, cuenta que, para iniciarla en la "brujería", su padre, Juan Sánchez, la llevó a un cerro y le pidió que se olvidara de la religión católica:

> [Después de esto] vio un bulto como puerco espino; el cual le dijo su padre que era su *nagual*, a quien había de llamar para las cosas que quisiera y se le ofreciesen, y abrazándose con él, sintió que la levantaba dicho su *nagual* por el aire [...] [su *nagual* la transportó a la entrada del cerro, donde vio a una persona] a la manera de la que pintan a los pies de San Miguel [es decir, el demonio derrotado], sentado en una silla y con una cola que le llegaba como a los pies (AHDCH: 1685, 41v).

En la actualidad, los nahuas de la Sierra Norte de Puebla llaman al hombre-*nahualli* "brujo, maldoso" (Vélez Cervantes: 1996, 34); sus similares de Guerrero usan la palabra *brujo* tanto para decir que alguien se metamorfosea para hacer daño a los demás como para indicar que tal persona posee una entidad compañera (Goloubinoff: 1994, 579). En la Huasteca Hidalguense se dice que el *brujo* es el *nahualli* (Román Martínez: 2003, comunicación personal), mientras que en el centro de Veracruz el término *nahual* parece haber tomado el sentido de "diablo" (Robe: 1971, 101). Sin embargo, es preciso destacar que el impacto de la visión escolástica de la brujería no se limita al uso y a la apropiación del término *brujo* o *brujería*, sino que muchos de sus conceptos básicos terminaron por filtrarse en

el nahualismo mesoamericano. Los nahuas de los alrededores de la ciudad de Puebla y los popolucas de Veracruz consideran que un individuo puede hacerse hombre-*nahualli* gracias a un pacto con el diablo (Fagetti: 1996, 212; Williams García: 1961, 54-55). Los nahuas de Morelos y los mestizos de Catemaco también consideran a este medio como principal fuente de poder sobrenatural para un *brujo* (Álvarez Heydenreich: 1987, 135; Münch: 1994, 210, 213). Los tzotziles creen que es el diablo quien atribuye la coesencia a los seres humanos: "Una vez que el diablo ha colocado los *wayijel* a las personas comunes, pone tres cruces atrás de la cabeza porque ahí son recibidos" (Page Pliego: 2002, 199). De igual modo, los lencas de Honduras dicen que los *nanahualtin* "no son animales. Son espíritus de Satanás" (Chapman: 1985, 212).

Todo esto, sin referir a la ya mencionada proximidad entre la *bruja* y la *striga* europeas y el *nahualli-tlahuipuchtli* mesoamericano.

LOS OTROS BRUJOS Y SU PRESENCIA EN NUEVA ESPAÑA

Si bien los indígenas eran para los frailes une especie de niños descarriados,[25] se pensaba que la infidelidad de los indígenas era menos perniciosa para la Iglesia que la herejía de los españoles. Lo anterior se ve reflejado en el hecho de que, en el primer siglo de la época colonial, se procuró evitar al máximo la "contaminación" de los indígenas con ideas no cristianas procedentes del Viejo Mundo. Por ejemplo, encontramos que en 1511 se emitió una pragmática "para que los hijos y nietos de quemados [por la Inquisición] no puedan ir a las Indias, ni tuviesen oficio alguno público ni concejil, ni sean admitidos en religión" (*Miscelánea histórica*: 1928, 11). En el mismo sentido, Cortés (1963, 338) prohibió a sus hombres los juegos de azar "porque de los juegos muchas veces y las más de las veces resultan reniegos y blasfemias, en nacen otros inconvenientes adjuntos, que del todo se prohíban y defiendan [...]. Permítase que en el aposento donde yo estuviere, se jueguen naipes y otros juegos, moderadamente, con tanto no sea a los dados, porque allí excusarse decir mal" (Cortés: 1963, 338).

No obstante, parece ser que, además de los frailes que les acompañaban, la presencia de otros personajes con poderes sobrenaturales podía ser de utilidad para los conquistadores. Esto pudiera verse reflejado en el hecho de que, en el registro de quienes cayeron en la conquista, aparece un tal "Botello Blas, el nigromántico; murió en la Noche Triste" (Sahagún: 1938, XII, 369). Y, como Botello no fue el

[25] "Niños con barbas" les llama en una ocasión Ximénez (en Termer: 1957, 148), "párvulos" los nombra Mendieta (1971, 529), "niñitos" les dice Sánchez de Aguilar (1900, 27), etcétera.

último de los nigrománticos hispanos en Nueva España, poco a poco las prácticas y creencias populares europeas terminaron por filtrarse en la religiosidad indígena. Así, leemos en Remesal (1988, 471) que, en la época de la llegada de los dominicos a Guatemala, "las costumbres [de los indios] eran peores que en su infidelidad: porque además que ningún vicio antiguo perdieron, particularmente de la sensualidad, se les añadieron algunos que veían en los cristianos". Una de las más patentes evidencias de tal influencia es la muy difundida creencia en el *mal de ojo* en grupos indígenas tan diversos como los tojolabales, los zapotecos, los mixes, los triquis, los mixtecos, los tzeltales y los huaves (Ruz: 1981b, 169; Kearney: 1971, 82; Lipp: 1991, 164; García Alcaraz: 1973, 225; Mak: 1959, 133; Villa Rojas: 1990, 223; Signorini y Tranfo: 1979, 257).

A medida que avanzaba el proceso colonial, los contactos entre los distintos grupos étnicos se hicieron cada vez más frecuentes y los intercambios culturales entre indígenas, españoles y negros no se hicieron esperar. Observamos que, para la primera mitad del siglo XVII, no sólo era común que los españoles recurrieran a terapeutas indígenas[26] sino que también se encontraron especialistas rituales de origen africano instruidos por indígenas. En un proceso inquisitorial (AGN, *Inquisición*: 1632, 837.4, f. 122), una mulata llamada Serafina Fresnillo, acusada de bruja, declaró "que ella sabía de esas cosas porque le había enseñado una india". Incluso conocemos el caso de un esclavo de origen africano que jugaba el rol de poseído para unos huastecos. El denunciante, un tal fray Julio, indicó:

> Siendo este baile y superstición solamente de indios, es ansí que algunos negros mulatos y mestizos le bailan. Y en particular uno llamado Lucas o Lola, negro esclavo de Hernán Pérez. Y revistiéndose del traje de los dichos indios usado pa' el otro baile, finge que se eleva mostrándose amortecido y como tal se deja caer. Y está sin sentido por mucho tiempo echando espumarajos por la boca. Y luego se levanta con notable furia y dice le vino ya su espíritu y que es siete dioses [...]. Y juntamente con esto vendiéndoseles a los dichos indios por divino, les cura sus enfermedades (AGN, *Inquisición*: 1624, 303.14, f. 207r-v).

[26] Un proceso inquisitorial (AGN, *Inquisición*: 1624, 303.64, f. 69r) menciona que, para descubrir al culpable de un maleficio, un español llamado Agustín Melgarejo "fue a llamar una india María que el dicho Agustín Melgarejo tenía a su servicio. La cual tenía entre los indios opinión de gran *tiẓitl* o curandera".

Está claro que muchas de las prácticas y creencias africanas terminaron por tener cierto impacto sobre las cosmovisiones indígenas y viceversa, pero todavía nos parece difícil determinar qué elementos pertenecen a cuál de estas dos tradiciones.[27]

Hoy en día, encontramos la creencia en una entidad compañera muy semejante al *nahualli* mesoamericano entre las poblaciones afromestizas de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. Se trata de un ser, denominado *animal*, que se encuentra tan íntimamente ligado al destino y a la a vida del sujeto que cualquier daño sufrido por el animal tendrá repercusiones en el aspecto humano de la persona. Al igual que en algunas poblaciones indígenas, la identidad de tal ente puede ser adivinada a través de las huellas sobre las cenizas u observando cuál es el animal que, en un cruce de caminos, se acerca a lamer al recién nacido. También se supone que el hombre y su coesencia tienen un mismo carácter y personalidad y, como en algunos nahualismos, las especies de las entidades compañeras habitan en un monte "sagrado" organizadas según un orden jerárquico. Se supone que todo mundo posee una coesencia pero sólo algunos conocen su identidad y pueden actuar bajo su forma. Es en tales condiciones que *brujos* y *curanderos* se baten por rescatar o destruir a los *animales* de sus víctimas o clientes. Como en el caso mixteco, tzotzil, tzeltal y nahua, se considera que las contrapartes zoomorfas de los recién nacidos son tan débiles y frágiles que se requiere encontrarles una persona —en este caso el padrino— cuya entidad compañera pueda fungir como su protector. Incluso sabemos que, para la curación de una coesencia, muchas veces es necesario realizar un "viaje mítico" al "monte sagrado": "Al encontrarlo en un lugar específico tiene que pelear con sus enemigos para poder apoderarse del animal herido" (Gabayet: 2002, 64-90).

27 Entre otras cosas, el hecho de que el origen preciso de los africanos nos sea aún desconocido es un gran obstáculo para la investigación. Sabemos que, durante la colonia, se trajeron esclavos de Guinea, Cabo Verde, Senegal, Sierra Leona, Nigeria, Congo, Angola, Gambia, Mauritania, Benin, Sudán, Dahomey y la Costa de Oro. El problema es que, como la concesión de la explotación esclavista varió a través del tiempo, los lugares de procedencia de los negros cambiaron en razón del origen de los tratantes y la ubicación de sus colonias. En ocasiones, los tratantes europeos compraban esclavos a otras poblaciones africanas que, a su vez, obtenían sus presas al interior del continente; de modo que, aunque pudiéramos establecer el lugar exacto de donde partió un cargamento humano, no podríamos definir con precisión la filiación étnica de cada una de las personas. Todo esto sin mencionar la existencia de un fructífero tráfico ilegal de esclavos; obviamente, en tales ocasiones no quedó registro alguno de su lugar de procedencia. Por último, sabemos que, en algunos casos —sobre todo a principios del siglo XVI—, los negros que llegaban a Nueva España provenían de las Antillas y, por consiguiente, ya habían sido cristianizados y, tal vez, habían adquirido algunas de las costumbres y creencias de los nativos. Para mayores detalles sobre el tema, véase Aguirre Beltrán (1972).

Con base en tales coincidencias, Gabayet (*ibidem*, 78) sostiene que los afromestizos participan de una cultura mesoamericana y que "el mundo simbólico de éstos es una incorporación de los rasgos culturales de sus vecinos indígenas".

El problema es que, cuando indagamos un poco sobre las creencias africanas, nos damos cuenta de que en dicho continente existen complejos simbólicos que, al vincular a hombres con animales, funcionan casi de la misma manera que el nahualismo mesoamericano. Veamos como ejemplo el siguiente relato joola:

> Había una mujer en el pueblo de Naiban que tenía por doble [*ewuum*] a un enorme hipopótamo. Este último vino a nuestros arrozales en Esana. Habíamos decidido capturarlo. Lo rodeamos. En medio de la noche, en Naiban, la mujer se despertó gritando: —*¡Vayan rápido a Esana, me rodearon y van a matarme!* Los hombres de Naiban salieron para acá, pero cuando llegaron, escucharon sonar el gran tambor que anunciaba la muerte del hipopótamo. A su regreso al pueblo, la mujer estaba muerta (Journet-Diallo: 1998, 203-204).

Si reemplazamos al hipopótamo por un jaguar y los arrozales por una milpa, esta narración podría ser atribuida a cualquier pueblo mesoamericano contemporáneo. Eso no es todo, también se supone que a cada ser humano corresponde una coesencia cuyos destinos son interdependientes, que sólo unas cuantas personas privilegiadas conocen su identidad y, por consiguiente, tienen la capacidad de manipularla a voluntad. Tal como sucede en grupos como los otomíes, los nahuas y los tzotziles, se cree que ciertas personas pueden tener más de una entidad compañera y que, a mayor número de *ewuum*, mayor poder personal. Para culminar, podemos señalar que, al igual que en el nahualismo mesoamericano, en el pensamiento joola las entidades compañeras tampoco ocupan los mismos espacios que los seres humanos sino que se sitúan en un espacio paralelo y abierto al mundo humano llamado Siwuum (Journet-Diallo: 1998, 203-223). Los bangang de Camerún creen en entidades, denominadas *babu*, que se encuentran "místicamente" ligadas a las personas a través de su "sombra" o "espíritu". El hombre y su coesencia llevan una vida paralela, el hombre en el mundo ordinario (Kekpe) y el animal en *Ebo babu*, "la sabana de las entidades compañeras", de suerte que los males que afectan a uno tendrán una repercusión en el otro. Sólo unos cuantos individuos pueden actuar bajo la forma de sus *babu* y, mientras más coesencias posea un individuo, mayores serán sus habilidades sobrenaturales (Ruel: 1970, 333-338. Véase también Sapir: 1977). Podríamos continuar con más complejos simbólicos semejantes al nahualismo mesoamericano por diferentes regiones del continente africano (véase Aguirre Beltrán: 1994, 153-164).

En el caso de los afromexicanos contemporáneos, nosotros tendemos a pensar que, más que adoptar una "institución mesoamericana", se trata de un proceso de *síntesis* y *confusión*. Es decir que, gracias a la existencia de un gran número de semejanzas, ambos sistemas simbólicos terminaron por mimetizarse y confundirse, y se dio lugar a conjuntos de creencias casi indistinguibles.

Sin embargo, cabe remarcar que entre los negros de la Costa Chica existe una marcada voluntad por diferenciar sus creencias de las de sus vecinos indígenas ya que, además de que no emplean el término *nagual* ni ninguna otra de sus denominaciones mesoamericanas, consideran que "los indios son todos brujos […] pueden más que los negros porque sólo ellos se hacen rayos y bolas de fuego, nosotros puro animal" (Gabayet: 2002, 78).

Otro elemento que podría reforzar nuestra idea de un fenómeno paralelo, mimetizado pero no idéntico al nahualismo, es la existencia de creencias afromexicanas que no hemos sido capaces de encontrar entre los indígenas. En primer lugar, los afromestizos contemporáneos creen que un infante puede ser convertido en hombre-*animal* por un hombre-*animal* poderoso que "lo mire y lo toque con esa intención; la elección, que generalmente responde a una elección personal, convierte a su pupilo en un animal de la misma naturaleza que el *nagual* convertidor [es la autora quien usa este término], de tal forma que la conversión toma la forma de una transmisión" (Gabayet: 2002, 67). En segundo término, se supone que en algunas ocasiones, particularmente relevantes dentro de la vida de la coesencia, es posible que el animal posea a la persona: "Es el único momento en que el animal entra en la vida del pueblo, haciendo que el individuo sea controlado por su *alter ego* animal" (*ibidem*, 90).

Con esto no queremos decir que no hayan existido o existan intercambios culturales entre las poblaciones de origen africano y las mesoamericanas sino tan sólo que, en el caso del nahualismo, éstas no son fáciles de definir.[28]

En síntesis, podemos ver que, aun cuando buena parte de las ideas que se generaron en torno al Nuevo Mundo derivan del simple uso de la propia cosmovisión en el proceso de aprendizaje, el uso del concepto *bruja* —lejos de proceder de la observación empírica— más bien parece responder a esa antigua estrategia de conversión que satanizaba al ritualista hereje para justificar su extirpación. Sin

[28] Esto sin mencionar que algunas de las semejanzas pueden explicarse por el hecho de que ambos grupos culturales han estado igualmente expuestos a la influencia de la cosmovisión española y mestizo-occidental.

embargo, ello no implica que el misionero y el inquisidor no creyeran en la brujería pues, como hemos dicho, la interacción entre la información de los procesos —obtenida bajo tortura— y la tradición libresca llevó a la construcción de un edificio teórico cada vez más complejo y alejado de la realidad, mismo que, a través de la difusión de manuales y tratados de demonología, se convirtió en marco de referencia para el estudio y combate de la brujería. Tanto creyeron en la brujería los evangelizadores que, a pesar de su indulgencia, no pudieron evitar tachar de *brujos* a una amplia gama de personajes de tradición indígena. Claro está que, tal como sucedió en el Viejo Mundo, el hecho de que un especialista ritual fuera tildado de *brujo* no deriva de la similitud sino de la simple manifestación de un poder sobrenatural ajeno al más puro dogma católico. El resto sólo consistía en calibrar la herramienta brujil para reducir la más benévola de las actividades al pacto demoniaco. Fue tan fundamental este pacto demoniaco en la concepción de la *bruja* que incluso se llegó a pensar que alguien tenía amistad con el diablo sin siquiera saberlo.

Sin embargo, también hemos dicho que la verdadera persecución de los *brujos* indígenas no dio inicio sino hasta bien entrada la época colonial, momento en que la imagen demoniaca de la brujería se entremezclara con el verdadero peligro que representaban los especialistas rituales indígenas: la sublevación. En diversos textos de la época se observa que un más profundo conocimiento de la tradición indígena llevó a la homologación de las más diversas creencias mesoamericanas a manifestaciones demoniacas y brujeriles. Al mismo tiempo, la traducción y reducción del pensamiento indígena en términos cosmovisionales europeos llevó a una más amplia difusión de los conceptos mesoamericanos —en particular, el de *nahualli*— en poblaciones no indígenas. De hecho, los especialistas rituales indígenas fueron tan estigmatizados por la brujería europea que, incluso en la actualidad, aún se les ve como peligrosos.

Hacia el final del periodo virreinal, el estereotipo de la *bruja*, junto a "equivalentes" indígenas, comenzó a decaer, y una vez más la *bruja* y el *nahualli* se convirtieron en sinónimos; en esta ocasión, con el sentido de superstición, superchería o falsa creencia.

En fin, la difusión de la visión escolástica de la brujería terminó por hacer que muchos de sus conceptos se integraran al nahualismo, adoptando en ocasiones *nahualli* tanto el sentido de *brujo* como el de diablo y demonio familiar. La degradación de la brujería también afectó el contenido del concepto *nahual* ya que, en boca de algunos citadinos, éste terminó por significar "inculto", "carente de estilo", "vulgar", etcétera. En otras palabras, la aplicación del concepto *bruja* al *nahualli* y la incorporación del segundo a la cosmovisión

mestizo-occidental han provocado que *nahualli* acabe por ser lo que en él se ha querido ver. Al combatir la brujería mesoamericana, los españoles, y después los mestizos, terminaron por introducirla a la cosmovisión indígena. Ello sin abordar el tema del impacto que en el pensamiento indígena pudieron tener los verdaderos ritualistas europeos o africanos que se infiltraron en el Nuevo Mundo durante el proceso colonial.

Para concluir, quisiéramos advertir que quienes deseen estudiar el nahualismo prehispánico se enfrentarán a una quíntuple complicación. En primer lugar, los procesos inquisitoriales concernientes a indígenas son raros y las crónicas del siglo XVI casi no suelen hablar del *nahualli*. En segundo, al aplicar el término *brujo* de manera genérica a una gran diversidad de personajes, la identificación del *nahualli* se torna extremadamente difícil. Tercero, la asimilación del *nahualli* a la bruja española hizo que tanto los cronistas como los inquisidores deformaran —tal vez accidentalmente— la información, atribuyendo a los *nanahualtin* toda una serie de características propias a la brujería europea. Cuarto, al propagarse la visión escolástica de la brujería, los indígenas modernos terminaron por apropiarse de muchos de sus conceptos de tal suerte que, entretejidos con nociones mesoamericanas, resultan muchas veces irreconocibles. Quinto, al ignorar la procedencia exacta de las poblaciones africanas que llegaron a Nueva España se nos dificulta establecer qué conceptos y creencias del más antiguo continente podrían haber permeado el pensamiento de los habitantes del Nuevo Mundo.

EL NAHUALISMO ROBADO Y LOS NAHUALISMOS OCCIDENTALES[29]

Durante el proceso de construcción de la identidad mexicana, los ideólogos de la Independencia comenzaron a contemplar el pasado indígena como una especie de época dorada que servía de prefacio a la historia de un país naciente (Villar: 2002).[30] Un siglo más tarde, después de innumerables conflictos armados, los intelectuales del periodo posrevolucionario (1921-1950) se dieron a la tarea de difundir la imagen del mexicano como producto del glorioso mestizaje entre la España moderna y el mundo prehispánico (Fábregas Puig: 2004). El Estado promovió la emergencia de un arte nacionalista que trasmitía los iconos y valores de

29 Una versión preliminar de este trabajo fue publicado en *Alteridades* (Martínez González: 2006c).

30 De hecho, "en 1826, solamente cuatro años después de que concluyó el periodo independentista, los masones practicantes del rito yorkino, que repudiaba especialmente a los españoles, fundaron la logia Indiana-Azteca" (González Torres: 2000, 13).

la nueva cultura mexicana.[31] A partir de este momento, varios autores mexicanos, centroamericanos y extranjeros, atraídos por el exotismo indígena, empezaron a inspirarse en el *nahualli* para crear las más diversas obras en casi todos los géneros artísticos.

Tal es el caso de David Alfaro Siqueiros (*El nagual*), Francisco Toledo (*Mi sobrina y su nagual*), Patricia Soriano Troncoso (*Nahual de conquista*), Filemón Santiago (*Comida del nagual*), Joaquín García Quintana (*¿Qué es el nahual?*), Marta Palau (*Máscara de* nahualli, *Nahualli I*, *Nahualli II*) y William Bourroughs (*Nagual Art*), en la pintura; Pawel Anaskiewicz (*Nahual III*) y Linda y Opie O'Brien (*Nahual*) en la escultura; Javier Dzul (*Nahual-Way*), en las artes coreográficas; Ron Darksen (*The Nagual*) y Ana Leiva (*Nahual*), en la fotografía; Carlos Samayoa Chinchilla (*El brujo de Chitzajay*), Mario Monteforte Toledo (*Entre la piedra y la cruz*), Luis González Obregón (*México viejo*) y Elmore Leonard (*The Accident at John Stam's*), en la literatura. Algunos grupos musicales, como *Víctimas del Doctor Cerebro* y *Friends of Mezcalito,* y músicos solistas, como Julio Estrada, han compuesto diversas canciones en torno al *nahualli*.

Entre estas manifestaciones artísticas es posible encontrar tanto obras que revelan cierto conocimiento del nahualismo como creaciones completamente abstractas que no muestran, a simple vista, ninguna relación con la temática tratada. En algunos casos, las imágenes, cuyo título se vincula al *nahualli,* parecen representar visiones psicodélicas (semejantes a los fosfenos o fenómenos entópticos), lo que quizá esté vinculado con la popular idea de que el nahualismo mesoamericano deriva, en gran medida, de la práctica de estados de conciencia alterada.

Obviamente, toda esta simbología nacionalista o exotista, edificada en torno a lo indígena, no se quedó del lado de las altas artes sino que terminó por permear la cultura popular y se difundió en los más diversos espacios y aspectos identitarios. Así pues, conocemos un grupo de *rock* guatemalteco llamado *Alux Nahual,* un conjunto de *heavy metal* chicano nombrado *Nahual* y una agrupación norteamericana denominada *Marlon Simon and the Nagual Spirits*. Existe, igualmente, una revista literaria de ciencia ficción y fantasía, *El Hijo del Nahual,* y una publicación México-norteamericana titulada *El Nahual*; una estación de radio —*Nagual*—, una marca de tortillas —*Tortillas Nagual*— y una compañía tamaulipeca de teatro —*Nahual*—. Asimismo, *Nahual* es el nombre de un caballo de carreras;

[31] Según Blas Galindo (1988, 1), el nacionalismo en las artes surgió inducido por la política cultural de un Estado que tenía necesidad de un arte propio de la Revolución, pues el desarrollo de la "alta cultura" se había interrumpido durante el conflicto armado.

de un perro de competencia; de un barco argentino; un navío alemán; un café de Matamoros, Tamaulipas; un restaurante de Acatlán, Puebla; una academia de español y un encuentro deportivo guatemalteco.

A partir de las décadas de 1960 y 1970, con el surgimiento de varios movimientos contraculturales, los saberes indígenas comenzaron a ser revalorados por los no indígenas como formas alternativas a los modos de vida occidentales.[32] Dentro de este contexto, las experiencias "místicas" de Gordon Wasson con la célebre terapeuta mazateca María Sabina y las obras fantasiosas de Carlos Castaneda (1968; 1973; 1975) han tenido un gran efecto en el público. Castaneda, apodado *El nagual*, se presenta como un estudiante de antropología de la Universidad de California que, tras su encuentro con un *brujo* yaqui llamado don Juan Matus, se convierte en su aprendiz. En sus libros describe viajes extracorporales, transformaciones en animales y múltiples manifestaciones sobrenaturales. Todo ello en un lenguaje ambiguo que, supuestamente, proviene de la transcripción del discurso de don Juan. Sin embargo, la obra de Castaneda no es sólo el resultado de la manipulación de creencias indígenas sino que se trata de la invención de una nueva mística que retoma términos autóctonos y los sitúa en un contexto original. Contrario a lo que figura en las fuentes del siglo XVI, para este autor (1975, 117, 122) las nociones de *nagual* y *tonal* no están relacionadas con la animalidad y lo no-humano sino que constituyen dos polos de la conciencia individual: "Cada ser humano tiene dos lados, dos entidades distintas, dos partes contrarias que toman fuerza en el momento del nacimiento; una se llama *tonal*, la otra *nagual* [...]. El *nagual* es aquella parte de nosotros para la cual no hay descripción, ni palabras, ni sentimientos, ni conocimiento".

Cuando menos, al principio, los textos de Castaneda fueron considerados como verídicos por algunos científicos sociales. Su influencia, sumada a la de Eliade (1986) y Harner (1980), propulsó la generación de investigaciones en torno al uso de estados de conciencia alterada en el misticismo indígena mexicano. Dentro de este enfoque, uno de los trabajos más ambiciosos es, sin duda, el desarrollado por Jacobo Grimberg-Zylberbaum (1989) —proyecto, cofinanciado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)—, que pretendía el análisis y la interpretación del pensa-

[32] Esto no significa que todos los movimientos revivalistas tengan necesariamente su origen en los años sesenta, puesto que existen agrupaciones, como *The Sun Dance Religion*, encabezada por Black Elk, que surgieron entre 1930 y 1950. Lo que sí es específicamente característico de los años sesenta del siglo XX es el deseo de los occidentales de escapar de la modernidad y el capitalismo por medio de la apropiación de la cultura y los saberes de las llamadas sociedades tradicionales.

miento de los "chamanes de México" en términos psicológicos.[33] Lo más interesante es que, en su obra, el autor no entiende el discurso de los *chamanes* como derivado de la cosmovisión indígena sino que lo explica como producto de las experiencias de los personajes al incursionar en otra "realidad". En consecuencia, se ve al chamanismo como un proceso de autoperfección que conduce, en última instancia, a tener "un control total sobre su propia conciencia y mente" (Grimberg-Zylberbaum: 1989, VI, 20).

Estos autores presentan una nueva imagen del indígena mexicano, en la que el indio prehispánico o contemporáneo aparece como poseedor de un conocimiento oculto e inaccesible para las mentes occidentales. Obviamente, esto no significa el abandono de las visiones eurocentristas que han caracterizado al pensamiento moderno (incluido el de los mestizos latinoamericanos) sino tan sólo la reformulación de un aspecto central del mito del salvaje, ya que, así como antiguamente se creía que el *Otro* era poseedor de grandes riquezas materiales —como en El Dorado—, ahora se le ve como depositario de una riqueza intelectual.

En la década de 1970, otros personajes —como Florinda Donner-Grau, Taisha Abelar y Kent Eagle Feather— pretendieron haber sido discípulos de don Juan Matus u otros miembros de su comunidad, para eventualmente convertirse en *brujos*. Gracias a su amplia difusión, las enseñanzas de Castaneda tuvieron una gran influencia sobre el discurso de terapeutas psicomísticos de todo el planeta.[34] De hecho, encontramos rastros del pensamiento de Castaneda en lugares tan remotos como Sudáfrica. Por ejemplo, Theun Mares, *nagal* [nah-hal] zimbabuense, dice en internet que él es "autor y enseñante del enfoque tolteca de la vida".[35] No obstante, también señala que sus preceptos difieren "de la tradición mesoamericana de la toltequidad, del nagualismo y el chamanismo".

33 Para este autor, "el chamán-*nahual* es el Hombre de Conocimiento por excelencia; es el maestro de maestros, el creador de nuevos linajes o el sucesor o guía de linajes del pasado. El chamán-*nahual* posee el poder y el conocimiento que le permite ejercer un control sobre la materia, sobre la mente o sobre ambas" (Grimberg-Zylberbaum: 1989, VI, 20).

34 "El término *psico* significa la predominancia de practicas terapéuticas psíquicas. *Místico* nos remite a las concepciones weberianas de diversas vías religiosas de salvación y, más específicamente, a la salvación obtenida por la autoperfección de tipo místico, caracterizada por la obtención de un estado de ser especifico por medio de prácticas metódicas cuya finalidad es la transformación de los afectos. Se designa igualmente a las referencias hechas a los aspectos místicos de las tradiciones religiosas y a su posibilidad de alcanzar un estado de ser ideal situado más allá de las contingencias de la vida humana ordinaria" (Rocchi: 2000, 585).

35 *Beyond templates* (2003). Disponible en <http://beyond temp.narod.ru/mares.htm>.

En la actualidad, existen varios movimientos psicomísticos dispersos por distintos países occidentales que, inspirados por el nahualismo y distintas corrientes neochamánicas, enseñan la vía de la salvación.[36] Laura Paxton, anunciada como *nagual woman shaman healer guide*, afirma enseñar y aconsejar a las personas respecto a cómo "dominar el sueño de su vida dentro de la tradición tolteca de don Miguel Ruiz",[37] mientras que su colega, Barbara Simon, igualmente dada a conocer como *nagual woman*, ofrece sesiones de "yoga tolteca".[38]

NEONAHUALES: TRADICIÓN Y HERENCIA (LA *SIXTH SUN FOUNDATION*)

Al buscar en internet, pudimos localizar alrededor de 13 000 menciones, en inglés y en español, de la palabra *nagual*. Muchas de esas referencias remitían a terapeutas psicomísticos que se dicen *naguales* y forman parte de una red de una veintena de sitios reagrupados en una asociación denominada *The Sixth Sun Foundation*. Éste es el texto introductorio de la página principal de dicha asociación.

> Hace miles de años los toltecas eran conocidos en el sur de México como hombres y mujeres de conocimiento. Los antropólogos han hablado de los toltecas como una nación o raza. Sin embargo, los toltecas eran científicos y artistas que formaron una sociedad para explorar y conservar el conocimiento espiritual y las prácticas de los antiguos.
>
> Puede parecer peculiar que ellos combinaran lo sagrado con lo secular, pero los toltecas consideraban que la ciencia y el espíritu eran lo mismo, pues toda energía, material o etérea, deriva de la misma fuente y se gobierna por las mismas leyes.
>
> Los toltecas llegaron juntos como maestros (*naguales*) y estudiantes a Teotihuacan, la antigua ciudad de las pirámides próxima a la Ciudad de México llamada "donde el hombre se hace dios". Teotihuacan siguió siendo el centro del conocimiento espiritual y de la transformación por varios miles de años y sigue siendo depositaria del conocimiento silencioso.

36 Un elemento común a tales grupos es que conciben al chamanismo como una suerte de misticismo primitivo —y no como un sistema religioso— que, por basarse en procesos neuropsicológicos, se encuentra desprovisto de toda carga cultural. Además, Townsend (1998, 110) afirma que estos movimientos valoran la participación personal e individual en el misticismo religioso y el contacto directo con lo trascendente.

37 *Angels gather here* (2003). Disponible en <http://laurapaxton.com/>

38 Barbara Simon y Regina Cates, *Romancing your soul* (2004). Disponible en <http://www.romancingyoursoul.com/>

> Después de milenios, la conquista europea, aunada a un breve periodo de descontrolado abuso del poder personal por unos cuantos aprendices, forzó a los *naguales* a esconder su sabiduría ancestral y mantener su existencia en la oscuridad. Ellos creyeron que era importante proteger el conocimiento de aquellos que no estaban preparados para usarlo sabiamente o de quienes podrían volver a utilizarlo de manera abusiva para el beneficio personal. Afortunadamente, el conocimiento esotérico de los toltecas fue conservado y trasmitido a través de las generaciones en diferentes linajes de *naguales*; manteniéndose oculto y en secreto por cientos de años. Las antiguas profecías anunciaron la llegada de una era en que sería necesario devolver la sabiduría a la gente. Ahora, don Miguel ha sido guiado para compartir con nosotros las poderosas técnicas de los toltecas.

Según la tradición tolteca, "el *nagual* guía al individuo hacia la libertad personal". Don Miguel comenzó a enseñar en una pequeña sala de Logan Heights, California. En compañía de su madre Sarita inició con prácticas curativas, pero a medida que sus conocimientos del inglés mejoraron prefirió orientar sus enseñanzas hacia la "tradición oral". El número de sus estudiantes se multiplicó y, tras una enfermedad cardiaca, don Miguel empezó a delegar la enseñanza de sus conocimientos en sus discípulos.

Más allá de los eminentes y recurrentes errores cronológicos relativos a la cultura tolteca, podemos observar que el discurso manejado posee un marcado carácter arcaizante, pues no sólo se postula que el "conocimiento" proviene de los milenarios toltecas de Teotihuacan sino que, además, se insinúa que ellos, a su vez, lo heredaron de "los antiguos". Sin embargo, resulta claro que, aun cuando el grupo estudiado se reclama heredero de una tradición prehispánica, se evita todo posible nexo con la imagen sanguinaria de los aztecas, a quienes se considera "aprendices que abusaron del poder", y se mantiene pura la imagen del conocimiento *nagual* de los toltecas. Al mismo tiempo, notamos que en este discurso se encuentra presente la idea de la renovación. La imagen misma de un sexto sol, enunciada en el nombre de la asociación, implica una ruptura con la era actual y el inicio de una nueva época, algo característico de la ideología *new age* (la Era de Acuario).

Como muchos otros movimientos psicomísticos, los miembros de la *Sixth Sun Foundation* dicen estar un paso delante de la ciencia y creen en la alianza entre ésta y la religión. Un discípulo de don Miguel Ruiz, llamado Gary van Warmerdam, señala que:

> Hoy en día, las civilizaciones han desarrollado mecanismos sofisticados para incrementar y transferir conocimientos. Sin embargo, ¿cuántas veces en nuestras vidas este conocimiento se traduce en felicidad y paz? El conocimiento que nosotros utilizamos para diseñar automóviles, construir microprocesadores más rápidos o teorizar sobre la manera en que una estrella se formó no nos hace más sabios. Sólo el conocimiento que permite un mayor entendimiento, la compasión, el perdón y el amor puede guiarnos hacia la sabiduría.[39]

Paradójicamente, la *Sixth Sun Foundation* acompaña este discurso sobre la antigüedad de su doctrina con toda una serie de términos y conceptos propios de la jerga científico-tecnológica contemporánea —conexiones, energía, interacción, etcétera—, difunden sus enseñanzas por internet y publican sus métodos en discos compactos.[40] Asimismo, se imita el modelo institucional científico en su discurso sobre el aprendizaje de las técnicas "toltecas". Presentan a los toltecas como "científicos y artistas", se habla de "conocimientos" y "técnicas" en lugar de "creencias" y "rituales", la "sabiduría de los antiguos" es enseñada por medio de cursos y seminarios de entrenamiento en la University of Transformation. Los conocimientos impartidos por tal "universidad" son supuestamente semejantes a los que culminan con la obtención de un título o grado académico.[41] De hecho, se observa que los adeptos de este grupo no se presentan como terapeutas ni pacientes sino como estudiantes y profesores de una universidad. Se cae pues, en la incongruen-

39 *Toltec spirit: wisdom of Don Miguel Ruiz and the four agreements passed on to the others* (2003). [Disponible en <http://www.toltecspirit.com/>]. El rechazo al saber antropológico ya se encontraba presente en la obra de Castaneda. El autor (1975, 117) escribe: "Yo le dije lo que los antropólogos conocían sobre estos conceptos […]. —*Todo lo que tú crees saber al respecto no son más que puras tonterías*, dijo él". Recientemente, Víctor Sánchez (1997, 37) —ex antropólogo y antiguo adepto de Castaneda— fundó la antiantropología como un medio para "explorar aquellas zonas en las que un investigador más académico no puede penetrar […]. Experimentar por sí mismo la cara oculta de la percepción y de la interacción, la dimensión desconocida de la realidad y la conciencia". De hecho, es común que los partidarios de nuevos movimientos psicomísticos rechacen el saber científico pero que, al mismo tiempo, crean en la existencia de una nueva ciencia, más humana y preocupada por el conocimiento esotérico" (véase Champion: 1993, 206).

40 Ejemplo de ello es el *Toltec Apprenticeship Community On-line* (TACO) ofrecido por la *Sixth Sun Foundation* [Alan Hardman, *Toltec apprentice community on-line*, 2005. Disponible en < http://www.taco.digitalreef.net>].

41 "*La práctica del sueño* representa un trabajo equivalente al nivel de licenciatura de la Comunidad Tolteca ya que, al igual que los estudios tradicionales impartidos en las escuelas y las universidades, el Sueño es una experiencia que requiere de su compromiso personal, emocional y financiero" (*Sixth Sun Foundation*).

cia de rechazar el saber científico y legitimar sus prácticas utilizando el modelo educativo universitario.

Al igual que los neobudistas y neohinduistas contemporáneos (véase Koné: 2000, 535; Altglas: 2000, 547), los neonahualistas postulan que su doctrina no es una religión sino una forma de vida en la que se rinde homenaje a "todos los grandes maestros espirituales que ha habido sobre la Tierra".[42] Por las características atribuidas a los toltecas, su herencia no podría consistir ni en un vasto saber científico, ni en una doctrina religiosa pura y dura. El mensaje de don Miguel Ruiz, fundado sobre valores considerados universales, deriva de la traducción del pensamiento tolteca en términos simples que promueven el cambio por la "verdad" y el "sentido común". Según don Miguel Ruiz, en su *best seller The four agreements*, se postula la existencia de un saber espiritual complejo e inaccesible pero simplificado por el autor.

Vemos que, de acuerdo con su propio discurso, los neonahuales se presentan como un movimiento espiritual entre la ciencia y la religión. Su saber se encuentra enraizado en una antigua tradición mesoamericana, mas ha sido adaptado a las condiciones de la vida occidental moderna. En otras palabras, la *Sixth Sun Foundation* se muestra a los ojos del cibernauta no como un complejo acabado y rígido sino como un sistema abierto y dispuesto a fungir como pura transición o vehículo en la transformación personal.

LA DOCTRINA NEONAHUALISTA

Aun cuando en ocasiones se habla de Dios, de lo divino, de la magia o de la Madre Tierra, las evocaciones de lo sobrenatural son sumamente vagas y tienden a ceder el paso a la omnipresencia del individuo.[43] Se dice que lo más importante para la curación es "el compromiso que hacemos con nosotros mismos", "saber quienes somos", cambiar nuestras vidas para experimentar la libertad, "la verdadera feli-

42 "El conocimiento tolteca emana de la misma unidad esencial de verdad de todas las tradiciones esotéricas sagradas del mundo. Dado que no se trata de una religión, se honra a todos los maestros espirituales que ha habido sobre la Tierra. Dado que ella concierne al espíritu [la tradición tolteca] debe más correctamente ser descrita como una manera de vivir". En la página *red*s. *Nahual: Tu animal interior, don del guerrero universal* (2006. Disponible en < http://www.arrakis.es/nahual1/nahual2.htm>) se indica que "el concepto *nahual* no es producto exclusivo de los pueblos indoamericanos. Se trata de un saber milenario compartido por muchas culturas de todo el mundo, en cuyas fuentes bebió también el cristianismo". Líneas más tarde se apunta que los *nahuales* de Cristo eran el burro y el buey.

43 Incluso de dice que "Dios es un espejo".

cidad" y el amor. La *redención* consiste en "dejar de abusar de nosotros mismos [...], pagar de una vez por todas nuestras acciones y dejar de portar el peso de la culpabilidad". Para alcanzar la "verdadera felicidad" es necesario deshacerse de todos los "compromisos" que nos estorban, que hemos hecho a lo largo de la vida pasada, y reemplazarlos por cuatro nuevos compromisos fundamentales:[44]

1. *Sé impecable con tu palabra*. Habla con integridad. Di sólo lo que quieres decir. Evita usar la palabra para hablar contra ti mismo o para chismorrear sobre los otros. Usa el poder de la palabra en la dirección de la verdad y el amor.
2. *No tomes nada personal*. Nada de lo que los otros hagan es por tu causa. Lo que los otros dicen es una proyección de su propia realidad, de su propio sueño. Cuando seas inmune a las opiniones y las acciones de los otros, ya no serás víctima del sufrimiento inútil.
3. *No hagas suposiciones*. Encuentra el valor de hacer preguntas y expresar lo que realmente quieres. Comunícate con los otros tan claramente que puedas evitar los malentendidos, la tristeza y el drama. Con tan sólo este compromiso puedes transformar tu vida.
4. *Haz siempre tu mejor esfuerzo*. Tu mejor esfuerzo cambiará a cada momento; será diferente cuando estés sano de cuando estés enfermo. En cualquier circunstancia simplemente haz tu mejor esfuerzo; evitarás el autojuzgamiento, el autoabuso y el remordimiento.

Estos principios en nada difieren de los valores individualistas de la sociedad capitalista contemporánea. Además, los miembros de la *Sixth Sun Foundation* emplean un lenguaje no sexista (distinguen entre hombres y mujeres, *nagual* y mujer-*nagual*) y atribuyen a los toltecas preocupaciones presentes en la sociedad contemporánea: la paz mundial, la protección a la naturaleza, etcétera. Igual que los neobudistas y neohinduistas, los neonahualistas, se encuentran fuertemente anclados en la ideología posmoderna la que, al rechazar el saber científico, busca la salvación en la experiencia interior.[45]

44 Una de las discípulas de don Miguel Ruiz, Gloria Jean [*Woman reborn. A gathering of women, a celebration of woman*, 2004, disponible en < http://www.womanreborn.com>], explica que "¡no hay nada nuevo que aprender! Las herramientas del camino tolteca te ayudarán a 'desaprender' descubriendo y eliminando los obstáculos que limitan tu potencial para crear tu propia visión del Cielo en la Tierra".

45 Se observa que no sólo los discípulos de don Miguel Ruiz hacen continuamente referencia a sus experiencias personales, también se define "el conocimiento silencioso" como más experimental que la simple enseñanza oral.

No es la cosmovisión indígena en sí la que interesa a los partidarios de estas corrientes; es una opción, como cualquier otra, para llenar el vacío dejado por las religiones tradicionales. En estos movimientos ya no existe divinidad, no hay ninguna alteridad con la que se pueda interactuar, no hay más que la salvación personal e individual.

Por otro lado, observamos que los miembros de la *Sixth Sun Foundation* a menudo echan mano del estilo y vocabulario de Castaneda y lo reinterpretan: los neonahuales usando la misma apelación que Castaneda otorga a sus maestros —don Juan y don Genaro— y se hacen llamar "don", lo que con frecuencia da como resultado nombres ridículos del estilo de don Alan Hardman y doña Rebecca Haywood. Como Castaneda, los seguidores de don Miguel Ruiz hacen referencia a la herencia tolteca y a una mística guerrera. El maestro de Castaneda, don Juan, dice que los humanos son seres luminosos (Castaneda: 1975, 32); don Miguel habla de una luz interior. Para Castaneda, como para los neonahualistas, el sueño es un instrumento esencial en el conocimiento. En ambos casos, se dice que el conocimiento tolteca se transmite y difunde mediante linajes de *naguales*. Por último, al igual que don Juan Matus, don Miguel Ruiz habla de "lugares de poder", de un "poder personal", del "conocimiento silencioso", del hecho de ser "impecable" y de asumir la responsabilidad de los propios actos. Sin embargo, ni don Juan Matus ni Castaneda son mencionados en ninguno de los textos en internet de la asociación en cuestión.

De hecho, cuando leemos la historia de vida de don Miguel Ruiz, nos damos cuenta de que él no ocupa la posición de Castaneda sino que se sitúa directamente en el lugar de don Juan Matus.[46] Al eliminar la figura del "antropólogo inocente" que nos hace llegar las enseñanzas del sabio indígena, el discípulo se sitúa directamente en el lugar del aprendiz de brujo, y permite que todo mundo pueda convertirse en una suerte de Castaneda.

Al mismo tiempo vemos que los neonahualistas son, en cierta forma, anticastanedianos. Si don Juan Matus (Castaneda: 1975, 48) alude a experiencias extracorporales, los de la *Sixth Sun Foundation* especifican que la *experiencia del sueño* "no es una experiencia fuera de sí. Se trata de una experiencia que comienza y termina

46 Don Miguel Ruiz nació en el México rural y creció al lado de su madre, una curandera, y de su abuelo, un *nagual*. Después de un accidente tuvo una experiencia extra-corporal que le hizo darse cuenta de que podía tener una existencia fuera de su propio cuerpo. Entonces se preguntó: "Si yo no soy este cuerpo, ¿qué es lo que soy?". Una vez que volvió en sí, comenzó su entrenamiento en la introspección en el desierto (igual que Castaneda, Cristo y Mahoma) al lado de su madre y de su abuelo quien, después de su muerte, continuaba transmitiéndole sus enseñanzas durante el sueño —como los *jedi* de *Star Wars*.

en el interior de sí mismo". Mientras Castaneda habla de un mundo extraño e inaccesible para los no iniciados, don Miguel habla de una sabiduría simple, rápida y accesible a todo el mundo.[47] En la historia de Castaneda es el discípulo quien parte al encuentro del maestro, en tanto que para la *Sixth Sun Foundation* es don Miguel Ruiz quien va hacia sus alumnos. El aprendizaje de Castaneda se presenta como una búsqueda espiritual cuya finalidad es "ver el mundo tal como es". Por el contrario, la doctrina de los neonahuales, netamente más pragmática, tiene como principales objetivos la autocomprensión y la conquista de la "verdadera felicidad". Por lo tanto, es posible afirmar que, aun si la doctrina de los neonahuales tiene como modelo los textos de Castaneda, su discurso y sus objetivos parecen ser radicalmente distintos.

EL GRUPO, SUS PERSONAJES Y SUS PROTAGONISTAS

En los sitios de internet, el movimiento se muestra constituido por un núcleo duro —formado por el linaje del Caballero Águila (don Miguel, su madre y su progenitura)— y un heterogéneo grupo de discípulos convertidos en maestros, llamados *mentores*, más o menos ligados a la doctrina tolteca. Los miembros del linaje del Caballero Águila se distinguen considerablemente de los de la periferia del movimiento. Para empezar, podemos señalar que, salvo la nuera estadounidense de don Miguel, todos los miembros del núcleo duro son de origen mexicano, mientras que la mayoría de los mentores son estadounidenses blancos. Sólo don Miguel Ruiz, su progenitura y don Miguel Molinares, quien también es mexicano, se presentan como inspirados: individuos que no necesariamente cuentan con educación formal que descubrieron en ellos un cierto poder como consecuencia de accidentes o de una desgracia personal.[48] Por el contrario, la mayoría de los

47 Castaneda (1968, 1973, 1975) describe un aprendizaje doloroso que conduce, después de varios años, al conocimiento. Por el contrario, "*The four agreements* ofrece un código de conducta que puede rápidamente transformar nuestras vidas en una nueva experiencia de libertad, verdadera felicidad y amor". Incluso, Brandt Morgan [*Thunderheart: the art of living your own dream* (2003). Disponible en <http://www.thunderheart.org/>], un discípulo de Miguel Ruiz, dice haber creado un método de meditación —disponible en disco compacto— que permite a quienes lo practican responder a cualquier pregunta o resolver cualquier problema en menos de 30 minutos.

48 Herido en la guerra de Vietnam, don Luís Molinares estuvo inconsciente durante varios días; al sentir que abandonaba su cuerpo, se dio cuenta de que era algo más que su ser físico. Otro personaje, don José Luís, hijo de Miguel Ruiz, perdió "la vista" durante un periodo de rebelión existencial, con lo cual "aprendió a escuchar su sabiduría interior y a ver de nuevo con otros ojos. Cuando recuperó la vista, se dio cuenta de que la 'verdadera' ceguera se había ido". La enfermedad cardiaca de don

mentores son individuos que, habiendo tenido éxito profesional, decidieron abandonar una vida cómoda y superficial para convertirse en aprendices de don Miguel; ellos describen así la manera en que sus vidas cambiaron drásticamente y la forma en que encontraron la verdadera felicidad al lado de él.[49] Haciendo ostentación de sus cualidades personales, el mentor se presenta como alguien con quien el nuevo adepto puede identificarse; es un modelo a seguir y un ejemplo de éxito gracias a las enseñanzas de don Miguel Ruiz.[50]

Otra diferencia importante entre el centro y la periferia del movimiento es que, mientras los miembros del centro se mantienen fieles al neonahualismo, para los mentores las enseñanzas de don Miguel no constituyen más que una parte de sus conocimientos esotéricos. Mother Gaya, mencionada como mujer-*nagual*, es a la vez devota de Sri Swami Kaleshwar, del linaje de Sri Shridi Baba. Victoria Miller es psicoterapeuta, enseñante del sueño, consultante de Feng-shui y maestra de yoga. Barbara Simon, quien también se presenta como mujer-*nagual*, practica el sida-yoga de Swami Mukatananda y Swami Chidvilasananda. Aun don Luis Molinares, quien dice haber nacido *nagual*, practica, además del neonahualismo, el *essential integration and healing*, el *soul energy retrieval integration* y el yoga de Rama Berch. Ya en la apoteosis de la mezcla, la "doctora" Deborah Lord afirma que su entrenamiento profesional incluye conocimientos procedentes de las "escuelas místicas" védica, amerindia, egipcia, judeocristiana y tolteca, y conoce las prácticas siguientes: *Shamanic Healing*, *Somatic Psychotherapy*, *Subtle Body Alignment*, *Trauma Release*, *Meditation*, *Yoga*, *Reiki*, *Healing touch*, *Chi Kung Healing*, *Art and Movement Therapy*, *Soul-Energy Retrieval*, *Hypnotherapy*, *Arch Light Healing* y *Bach Flower Essences*. Por lo tanto, cada mentor se presenta como un ense-

---

Miguel, su padre, y "otros problemas personales", permitieron a don Mikael "recuperar su propia voz en el camino del *nagual* y el linaje de su familia".

49 Ed Fox tuvo cierta experiencia en los negocios; Victoria Miller era educadora; Ray Dodd fue músico profesional, ingeniero y alto ejecutivo; Barbara Simon tiene un diploma en Ciencias de la Educación de la Universidad de California, Los Ángeles (UCLA); y Alan Hardman era gerente comercial, vendió miel en California, tuvo un restaurante en Vermont y una tienda naturista en Hawai. En un momento determinado, todos se dieron cuenta de que en realidad no eran felices; conocieron a don Miguel Ruiz en circunstancias variadas y, después de haber seguido sus enseñanzas, encontraron la verdadera felicidad.

50 Ray Dodd es un "orador inspirado"; Ed Fox se define por su "profesionalismo"; Alan Hardman es apasionado y siempre está de buen humor; Victoria Miller posee un "corazón lleno de piedad"; Brandt Morgan siente un "amor profundo por la tierra"; Ted y Peggy Raess están dotados de "gentileza y fuerza", etcétera.

ñante único que reúne una serie de conocimientos procedentes de las más diversas fuentes.

De hecho, parece ser que para los adeptos de este tipo de movimientos también es importante moverse entre diferentes grupos e ideologías, con el fin de desarrollar su propia visión. Por ejemplo, en una charla en internet, hallamos la siguiente explicación:

> Juan Ruiz no es mi único maestro en el tema chamánico. Para mí, la libertad de pensamiento es esencial y me gusta nutrirme de varias fuentes, por lo que, siempre que puedo y tengo tiempo, me acerco a algún chamán o a las enseñanzas de algún maestro físico o extrafísico. Todos los maestros con quienes he tenido contacto tienen una puerta abierta en mi *web* de *Mind Surf* [Karina Malpica, *Las drogas tal cual*, 2003, disponible en <http://www.mindsurf.net>].

Es interesante notar que este saber "a la carta" no es exclusivo de los movimientos psicomísticos, también lo encontramos en las artes marciales contemporáneas, cuando menos desde Bruce Lee y su Jet Kun Do hasta el *vale tudo* y las *mixed martial arts*.

Entonces, el neonahualismo, más que un sistema simbólico, aparece como un *collage* de ideas, conceptos y prácticas procedentes de los más variados contextos culturales. La diversidad de conceptos y técnicas manejadas por un terapeuta constituye un elemento relevante en la lucha por conquistar el mercado místico-esotérico moderno.

EL RETORNO DE LOS TOLTECAS: LOS NEONAHUALES EN MÉXICO

Como pudiera esperarse, el proceso de crecimiento de la *Sixth Sun Foundation* terminó por atravesar la frontera y expandirse por diversas regiones de la República Mexicana. Sin embargo, lo que nos interesa aquí no es tanto el hecho de que dicho movimiento haya alcanzado nuestro país sino las modificaciones que éste tuvo que sufrir para lograr su aceptación en un nuevo tipo de población.

Al igual que en otras partes del mundo, la punta de lanza del movimiento fue la publicación de los libros de don Miguel Ruiz, pues con un costo de entre 80 y 185 pesos (8 a 18 dólares, aproximadamente) se les encuentra tanto en librerías de renombre —Gandhi, Sótano, El Parnaso, etcétera— como en supermercados, restaurantes —Sanborns y Vips— y puestos callejeros. Es interesante mencionar, entre otras cosas, que en los casos conocidos tales textos suelen figurar en la sección de "superación personal" —junto con los de Carlos Cuauhtémoc

Sánchez y Carlos Trejo— y no en la de "esoterismo" o "religión". Lo anterior ya nos da un primer indicio de las perspectivas bajo las cuales se aborda su doctrina en México. Gracias a las reseñas presentadas por la página web de la librería Gandhi [2007, <http://www.gandhi.com.mx/gandhi>], disponemos de algunas opiniones de lectores sobre *Los cuatro acuerdos*, *La maestría del amor* y *La voz del conocimiento*. Como en otras partes del mundo, se habla del carácter liberador de la publicación, del modo en que ésta cambió sus vidas y del proceso de autoconocimiento que su lectura desencadenó. Lo que sí parece diferir de otras lecturas es que aquí existe una cierta apropiación nacionalista del texto, como si fuera un producto mexicano para los mexicanos: "este libro lo debemos de leer todos los mexicanos porque lo necesitamos para tomar conciencia de muchas cosas", "es un libro maravilloso, que a los mexicanos nos hace mucha falta". Aquí, llama la atención que este carácter nacionalista se encuentra igualmente presente en el texto en español de la *Sixth Sun Foundation*, ya que no sólo se dice que don Miguel Ruiz nació en dicho país sino que se califica a los toltecas de "antiguos mexicanos".

Curiosamente, cuanto más mexicano aparece Miguel Ruiz menos indígena es su figura porque, en lugar de decirse que nació en el México rural, algunos relatores prefieren situar su origen en la ciudad de Guadalajara [véase Librería Morelos: 2000-2007, <http://www.libreria-morelos.com.mx>]. A lo anterior podemos sumar la aparición de un detalle biográfico que se encontraba totalmente ausente en sus versiones anglófonas: el hecho de que don Miguel Ruiz fuera médico; de ahí que en lugar de llamársele "don" se prefiera el apelativo de doctor.[51]

Acorde con lo dicho, notamos que también la alumna mexicana de Ruiz aparece en el discurso de la red como una persona altamente educada porque, además de mencionársele como psicoterapeuta, se dice que Gabriela Caccia Carrillo

> siempre ha estado rodeada de artistas y maestros, su abuela materna y su madre se dedicaron a la docencia […]. Su padre, un hombre poseedor de conocimiento, de él recibe el gusto por la lectura, él puso en sus manos la gran obra que cambiaría su vida hace ocho años, el libro *Los cuatro acuerdos*, así como también el amor por la naturaleza y las plantas medicinales […]. Su abuelo materno a quien recuerda con mucha alegría, un gran pintor, retratista, además un reconocido poeta Queretano. Él le contaba historias, las historias de su vida, un hombre sensible y cálido. Con una niñez alegre y una

[51] Obviamente, tampoco se explica en ningún lado el modo o las condiciones en que, el ahora doctor, Ruiz emigró a Estados Unidos.

> adolescencia turbulenta, transcurrieron sus primeros veinte años. Su gran ímpetu por salir adelante la ha hecho una gran guerrera, siempre levantándose de cualquier situación adversa que se le presenta. Nos dice: —*Salí adelante de un cáncer avanzado y recobré la salud, gracias a poner en práctica la creencia de que yo soy la única responsable de todo lo que me sucede en la vida*. Ha estudiado Psicología Transpersonal, Programación Neurolinguística, así como también Meditación Trascendental con espacios largos de silencio y metafísica. Gabriela es madre de tres hijos a los que ama profundamente, nos comenta que han sido un gran impulso en su vida en la expansión de su conciencia [*Sabiduría tolteca*, 2007, <http://www.sabiduriatolteca.com.mx>].

Por último, podemos notar que, aun cuando dicho movimiento se presenta como de tradición indígena, resulta claro que está enfocado a una población muy diferente de la que recurre cotidianamente a los cientos de terapeutas indígenas que, hoy en día, radican en las grandes ciudades de nuestro país. Lo anterior se ve reflejado, entre otras cosas, en el elevado costo de los "seminarios" y "talleres" impartidos por Miguel Ruiz y Gabriela Caccia en México —de $3500.00 a $4500.00 pesos por un curso de tres días y de $15900.00 a $17900.00 por una visita a Teotihuacan (de 350.00 a 450.00 y de 1590.00 a 1790.00 dólares). Esto aunado al hecho de que, en palabras de la propia asociación, a tales talleres han asistido personajes de renombre nacional, como *estrellas* de televisión.[52]

De este modo podemos observar que, aunque la parte central del discurso neonahualista se mantiene inalterada, existen dos variaciones importantes que hicieron posible su éxito entre ciertos grupos sociales mexicanos: en primer lugar, notamos que, mientras en los movimientos psicomísticos estadounidenses se prefiere el conocimiento inspirado frente al procedente de la educación formal, en México los grados y títulos adquiridos parecen tener mayor importancia. Observamos que, mientras el norteamericano busca a quienes desafían los saberes y formas de vida convencionales (el mentor abandona la vida normal en pro de una mística exótica), para las clases altas mexicanas los principios de autoridad continúan fundados en el grado académico y el reconocimiento público. En segundo término, observamos que, de acuerdo con los parámetros impuestos por

[52] "*Los cuatro acuerdos* es la filosofía que ha cambiado la vida de miles de personas en todo el mundo, entre ellos, el reconocido conductor de televisión Marco Antonio Regil, que abierta y desinteresadamente recomienda los libros en sus programas de televisión en México y en el extranjero" [*Sabiduría tolteca*: 2007, *op. cit.*].

la ideología nacionalista, se glorifica e idealiza al indígena prehispánico al tiempo que se excluye al indio contemporáneo.

Aun cuando la *Sixth Sun Foundation* ha tenido cierto impacto en las elites mexicanas, es preciso mencionar la existencia de una clase diferente de grupos psicomísticos —mucho más difundida en nuestro país— que, originada en la glorificación nacionalista del pasado indígena, ha creado su propia concepción del nahualismo y de la indianidad; éste es el llamado *Movimiento de la mexicanidad*.

De acuerdo con lo que menciona González Torres (2000, 9-35), en la mitología de tal agrupación se dice que:

> Un día antes de la rendición de Tenochtitlan, el 12 de agosto, [Cuauhtemoc] dio un parte de guerra en el que anunciaba la inminente capitulación, y al día siguiente emitió el mensaje dirigido a los mexicanos de todos los tiempos, en el cual se pedía que se ocultara todo lo que amaban y consideraban un tesoro, conservando el conocimiento por medio de la tradición oral. Este mensaje es el que se dice, desde hace 50 años [ahora 60, pues fue en 1947], que el Consejo de Ancianos hizo explícito con la consigna de «rescatar la cultura del Anahuac».

Es en este momento que los principales líderes del *Movimiento* fueron elegidos para perpetuar los antiguos saberes indígenas. Entre estos últimos destaca la figura de Francisco Jiménez (Tlakaelel), quien, según su propia versión —narrada en el libro *Nahui Mitl*. *Las cuatro flechas*—, es descendiente directo de Nezahualcoyotl, se educó con una indígena llamada Elenita y descubrió su verdadero destino durante ciertas experiencias extrasensoriales.[53]

A partir de este momento se produjo una rápida expansión que culminó con la instalación de *kalpultin* —unidad mínima de organización y enseñanza— en países como Estados Unidos e Italia, la publicación de sus textos propagandísticos en varios idiomas y el registro del *Movimiento*, ante la Secretaría de Gobernación, como religión. Entre sus premisas se plantea el rescate y la preservación de los principios filosóficos de la Mexicayotl, la búsqueda de "la relación de identidad con la energía cósmica que conduce al ser humano a la superación espiritual, a la armonía y convivencia con la naturaleza". Realizan rituales en diversos monu-

53 Según *Enlace internacional* (2002. Disponible en <http://www.peacepilgrim.com>), "[Tlakelel] ha estado ante audiencias en MIT, la Universidad de Harvard, y muchas otras universidades en México, Estados Unidos, Suiza y España [...]. Ha dado charlas y conducido talleres de trabajo en muchos centros, Kalpultin, iglesias, reservaciones, librerías, escuelas, programas de radio y televisión, etcétera, en los Estados Unidos, México, Canadá, Fiji y varios países de Europa".

mentos arqueológicos en ocasiones como solsticios, equinoccios, *Fuego nuevo*, la conmemoración de la caída de Tenochtitlan y del descubrimiento de los "restos" de Cuauhtemoc. Además se realizan lecturas de *tonalpohualli*, baños de *temaẓcalli*, búsqueda de visiones en estados de conciencia alterada y danzas de inspiración prehispánica.

Entre sus principales creencias se postula que:

1. La historia prehispánica que conocemos es falsa ya que se basa en datos recogidos por conquistadores y evangelizadores que despreciaban a los indígenas.
2. Los sacrificios son un invento de los españoles para justificar su invasión.
3. Los mexicas tenían un Estado pacífico basado en grupos organizados democráticamente llamados *calpulli*.
4. Los antiguos nahuas no creían en dioses sino en fuerzas y concentraciones de energía que recibían nombres. "En este sentido, reconocemos, entre otros, las siguientes representaciones de la Mexicáyotl: Tonal Téotl, el padre sol; Nahui Ollin, el tiempo y la evolución; Mikiztli, la verdadera medicina […]. Nahual, subconsciente" (González Torres: *op. cit.*).[54]

Aunque en el discurso de la *mexicanidad* no se hace referencia a la *Sixth Sun Foundation*, ni a la inversa, encontramos una buena cantidad de elementos en común:

1. Se postula la existencia de un poderoso saber indígena que, habiendo sido ocultado para su protección, deberá ser redescubierto y difundido a la humanidad.
2. Cuando menos en parte, los dirigentes de ambos movimientos descubrieron su vocación durante sus experiencias místicas.
3. En ambos casos existe un marcado rechazo al saber histórico-antropológico y se postula una "historia verdadera", trasmitida a través de la "tradición oral".
4. Aunque en el *Movimiento de la mexicanidad* sí encontramos prácticas de inspiración prehispánica, cabe aclarar que en ninguno de los dos grupos se observan creencias realmente indígenas.
5. Ambas agrupaciones tienen pretensiones internacionalistas y difunden su doctrina a través de libros.
6. Una de sus finalidades primordiales es la superación personal.

54 Para obtener mayores detalles sobre el *Movimiento de la mexicanidad*; remito al lector al trabajo de González Torres pues es de él que deriva la mayor parte de la información aquí presentada.

A pesar de que, hoy en día, la mayoría de los integrantes de estos movimiento son mestizos citadinos o blancos americanos, según el caso, hemos podido observar que una parte de sus ideas, ligadas a las de Castaneda y Víctor Sánchez, ha llegado hasta algunas de las antiguas comunidades indígenas del país. Al respecto, contamos con los valiosos datos recogidos en Milpa Alta por Losada Custardoy (2003, 78-83). Aunque en dicha demarcación se observan algunos elementos procedentes del mundo mesoamericano —como la creencia en el "animal protector"—, parece prevalecer la imagen del *nahual* como maestro espiritual. Por ejemplo, Artemio Solís, el informante privilegiado de la autora, explica:

> Los antiguos creían que el *nahual* era un niño sabio o sea que tenía ciertos conocimientos para vivir mejor [...]. El *nahual* es una persona cuidadosa de su persona, cuida de su comportamiento, de su alimento pero sobre todo lleva una vida muy discreta, de su vida privada nunca platica [...Cuenta que un *nahual*] allí en el bosque les hablaba a los niños de una manera que les encantaba. Les daba una lección del arte de la transformación. La transformación es adentro de uno mismo, no es que uno se vuelva perro o gato, sino que hay movimientos parecidos a los de uno o varios animales, y los traemos desde nacimiento. El encuentro iniciaba con un disfraz de payasito que el *nahual* se ponía, los hacía reír y reír, les contaba chistes de poder o historias muy muy raras para moverles el punto de encaje que es la sombra hasta la zona de la voluntad que es el imán. Una vez que lograba mover hasta allí su sombra, el *nahual* les hablaba de un pasado antes de tener un cuerpo.

Existen otros usos, mucho más confusos, del término *nahual* en los que éste adquiere un sentido cercano a "sagrado" o "divino"; se habla de un *nahual del tiempo*, de un *Gran Nagual* dador de vida y de un *nivel nahual* de plática. Por último, se hace referencia a un *doble* igualmente designado *nahual*: "El doble es nuestra energía que se duerme en el sueño y sueña a su doble que se llamaría con propiedad el triple. Nuestro doble alcanza toda nuestra conciencia despierta pero el triple alcanza muchísimo más [...]. El *nahual* viene a ser nuestro doble y sólo se manifiesta en los sueños" (*op. cit.*, 82).

De este modo, podemos notar que, aunque aquí se trata de una antigua población indígena —ahora, sumamente afectada por la sociedad urbana—, existen algunos elementos en su discurso sobre el *nahual* que se asemejan a los de los dos movimientos antes mencionados: el conocimiento detentado es postulado como derivado de un pasado remoto, existe una pretensión racionalista que sitúa la *transformación* en el interior de la persona, la función del *nahual* es la de un guía

en un proceso de automejoramiento. A lo anterior podemos sumar que, como en el caso del *Movimiento de la mexicanidad*, Artemio Solís da clases gratuitas de náhuatl, enseña "orígenes de la cultura mexica" y realiza ceremonias "de origen prehispánico" en su comunidad.

Como se ha dicho, los ideólogos de la Independencia se apropiaron del pasado prehispánico para convertirlo en el primer eslabón de la historia de un país naciente; el nombre de México, el escudo nacional y los emblemas patrios provienen todos de la cultura mexica. La construcción de la identidad mexicana, definida en términos ideales por el mestizaje de las culturas española e india, implicó glorificar el pasado indígena y difundir, mediante las artes, los símbolos mesoamericanos, entre ellos el *nahualli* que ha sido desde la Revolución uno de los temas predilectos de numerosos artistas.

Sin embargo, no fue sino hasta las décadas de 1960 y 1970 que, en el marco de los movimientos contraculturales de la época, algunos grupos empezaron a querer revivir las antiguas prácticas y creencias indígenas. Dentro de este contexto, las obras de Wasson y Castaneda parecen haber tenido una importancia mayor, puesto que, cuando menos en el caso del segundo, su influencia desbordó la esfera de los nuevos misticismos y se infiltró en el pensamiento de algunos investigadores sociales.

Entre los distintos movimientos psicomísticos contemporáneos aparentemente derivados de la obra de Castaneda, encontramos a la *Sixth Sun Foundation*, una agrupación dispersa por diversos países occidentales que pretende ser heredera de la tradición tolteca de Teotihuacan y que ofrece a sus adeptos una nueva vía para alcanzar la verdadera felicidad.

No obstante, hemos observado que la mayoría de las creencias enunciadas por este grupo en sus sitios de internet son compartidas por muchos movimientos psicomísticos actuales. Encontramos la idea de la alianza entre la ciencia y la religión, la creencia en la llegada de una nueva era que traerá la renovación espiritual y un regreso a los orígenes así como la noción de la existencia de una mística universal. Al igual que otras corrientes psicomísticas contemporáneas, los neonahuales sobrevaloran la experiencia personal como herramienta en el aprendizaje y afirman que su doctrina no es una religión sino una forma de vida. El lenguaje que emplean parece calcado de la obra de Castaneda y está mezclado con un vocabulario procedente del modelo institucional universitario. Por último, puesto que la mayoría de los discípulos y mentores de la *Sixth Sun Foundation* pertenecen al mismo tiempo a otros movimientos psicomísticos, surge un amplio abanico de

técnicas terapéuticas procedentes de diversos horizontes y empleadas de manera simultánea.

Aun cuando se aluda a un vasto conocimiento esotérico, el método creado por Miguel Ruiz pretende ser simple, eficaz y accesible a todo el mundo, lo que podría indicarnos que la adhesión al movimiento se funda en el reconocimiento de la eficacia de las enseñanzas. En otras palabras, la práctica no se explica necesariamente por la fe sino por la experiencia directa e individual.

Asimismo, se comprueba la total ausencia de evocaciones a lo sobrenatural dentro del discurso neonahualista y, aun cuando en ocasiones se haga referencia a Dios, a lo divino o a la Madre Tierra, lo esencial del mensaje se estructura en torno a la salvación personal. En otros términos, el análisis de los textos presentados por los neonahuales nos muestra la inexistencia de nociones propiamente indígenas. En conclusión, podemos decir que, para sus partidarios, el "nahualismo" no es más que una de las posibles formas que puede adoptar un conjunto de creencias que se encuentra ampliamente difundido entre los seguidores de diversos movimientos psicomísticos contemporáneos.

Por último, hemos visto que, en su proceso de expansión, las concepciones neonahualistas también tuvieron un gran impacto en su supuesto lugar de origen. Por un lado, encontramos la vertiente nacionalista que pretende "revivir" una versión idealizada del pasado indígena al tiempo que realiza diversas manifestaciones públicas y busca su expansión como 'religión'. Por el otro, tenemos a un grupo social de cierta solvencia económica que acoge las enseñanzas de Miguel Ruiz como un nuevo método de superación personal. Al mismo tiempo hemos visto a una antigua población indígena que, al ser profundamente afectada por su cercanía con la capital, busca la difusión de un patrimonio cultural en vías de desaparición. La realidad es que en ninguno de los casos se trata de creencias verdaderamente mesoamericanas sino tan sólo de un discurso de inspiración indígena, que da una aparente coherencia a valores y principios que se encuentran difundidos de manera amplia en la individualista sociedad global contemporánea.

EL NAHUALISMO EN RESISTENCIA

A pesar de lo que se ha dicho en las secciones pasadas, cabe aclarar que la cosmovisión mesoamericana no es una simple materia porosa y permeable a toda clase de influencias procedentes del exterior sino que, en algunos casos, las creencias indígenas se han transformado no por la penetración de ideas exógenas sino en respuesta a ellas, porque, aun cuando los amerindios hayan terminado por aceptar muchas de las costumbres e ideas europeas, éstos nunca han dejado de estar cons-

cientes del papel que han jugado en su sometimiento el cristianismo y sus administradores.[55]

En algunos casos, las modificaciones internas han hecho del nahualismo un lenguaje para tratar sobre la oposición entre el catolicismo y la religiosidad indígena, el conflicto entre la cultura tradicional y los valores de la modernidad y la aparición de nuevos elementos ideológicos en el pensamiento mesoamericano. Un ejemplo de ello es el hecho de que los tzeltales de Cancuc hayan escogido como *lab* más peligrosos y nocivos a los *pales* o *keléricos*, "padres" o "clérigos", *obispos* y *jésutas* "jesuitas" (Villa Rojas: 1947, 583; Pitarch: 1996a, 190; Figuerola: 2000, 18). En numerosos casos, las formas reservadas a los *nanahualtin* nefastos son precisamente las de los animales domésticos aportados por los europeos. En el mismo sentido, Roberto Sandoval (2006, comunicación oral) muestra el modo en que los habitantes de Malinalco simbolizan la oposición entre la religiosidad popular local y la doctrina de los sacerdotes católicos al señalar que san Martín Caballero, patrono del pueblo, fue quemado por *brujo* por un sacerdote de la región.[56] En la danza de la conquista de Santiago Atitlán, el combate entre Tecum Uman y Pedro de Alvarado —el combate entre los conquistadores y los indígenas— es representado como un combate entre *naguales* (Vallejo Reyna: 2001, 66).

En otros casos, el *nagual* se ha convertido en símbolo de las costumbres y tradiciones indígenas, de suerte que para hablar de los conflictos que atentan contra su perpetuación se alude a aquello que hace peligrar al *nahualli*. Por ejemplo, Goloubinoff (1994, 608) presenta el relato de un hombre-*nahualli* que, por atacar a un profesor, es capturado: "el pobre *nahual* le suplicó que lo liberara antes de que saliera el sol". Sin embargo, el profesor no lo liberó y el *nahualli* murió. Fábregas Puig (1969) comenta que, según los nahuas de Chalco-Amecameca, es gracias al alumbrado eléctrico que ya casi no se encuentran *nanahualtin* en las calles. Tranfo (1979, 196, 200) y Parsons (1966, 80) comentan que, para los huaves y los zapotecos, el bautizo es un medio para evitar que un individuo conozca su *nahual* y, en consecuencia, pueda adquirir su forma a voluntad.

55 Esto se hace particularmente visible entre los zapotecos y los mixtecos contemporáneos. Entre los primeros, "no sólo los incrédulos y antirreligiosos más definidos murmuran que los sacerdotes son explotadores de ignorantes, sino que gentes comunes los señalan como holgazanes, 'iguales a los empleados del Gobierno'" (Fuente: 1977, 272). Para los segundos, la Iglesia y el Estado se encuentran íntimamente ligados, "a las dos [se les ve] como extrañas, intrusas y hasta enemigas de su raza y de su organización" (Paicic Smerdu: 1994, 63).

56 En la plática que dictó durante el XXVIII Congreso Internacional de Americanística, celebrado en Mérida, Yucatán.

También conocemos casos de indígenas que, a pesar de haber cambiado de confesión religiosa, no abandonan las creencias mesoamericanas sino que adecuan a ellas el discurso protestante.[57] Al respecto tenemos que, en Hueyapan, Morelos, "los curanderos que son protestantes recibieron su profesión a partir de la Iglesia" (Álvarez Heydenreich: 1987, 202), mientras que, según el testimonio de un testigo de Jehová, *chuj-k'anjobal*, su nueva orientación religiosa le profiere mayor protección contra los *nanahualtin* enemigos:

> Cuando yo fui comisariado, era muy estricto y muchos se enojaban conmigo porque los hacía trabajar en las tareas de la comunidad, entonces unos brujos me amenazaron con que sufriría algún mal. Una noche los brujos vinieron a mi casa en forma de perros, pero no entraron, al otro día contaron que unos hombres estaban cuidando mi champa y por eso no 'bían podido brujearme, pero no 'bía nadie, eran los ángeles de Jehová, vigiladores de su pueblo los que me defendieron (Hernández Castillo: 1989-90, 123).

También, podemos mencionar que así como Núñez de la Vega decía que para los indígenas "el *nagual* es el ángel que Dios les da", hoy en día los mames utilizan el término *kolel* —antes usado con el significado de entidad compañera— con el sentido de ángel o santo protector. ¿Es acaso posible que, en un primer momento, la creencia en el ángel de la guarda fuera interpretada en términos de *naguales*?

Por último, encontramos aquellas situaciones en que, en su adaptación a nuevas condiciones sociales, se produce una modificación real en las funciones realizadas por un especialista ritual. En primer lugar, se encuentra el caso de los *nanahualtin* que, al fungir tradicionalmente como protectores de sus localidades, terminaron por adoptar el papel de líderes en las sublevaciones indígenas de la época colonial. En segundo, tenemos el ejemplo del *tlamatqui* contemporáneo quien, al desaparecer la figura del sacerdote indígena, o *tlamacaẓqui*, acabó por adquirir funciones sacrificiales ligadas a ritos colectivos.

57 Muchas veces los indígenas protestantes son víctimas de maltrato y discriminación por parte de sus coterráneos. López Díaz (2000, 55) cuenta que, en los Altos de Chiapas, aquellos que cambian de religión en múltiples ocasiones son perseguidos, asesinados o expulsados por sus paisanos. "En los parajes los [evangelistas] que no quieren salir de sus casas los meten en la cárcel. Además, les queman las casas, los matan con armas o con machetes [...]. Son muy malas gentes, no dejan practicar la palabra de Dios. No quieren dejar sus costumbres y piensan que son muy malos los que entran en la religión [...]. Hay muchos paisanos nuestros que están viviendo en San Cristóbal. Son los que han sido expulsados por seguir la palabra de Dios."

SÍNTESIS Y CONCLUSIONES FINALES

Para finalizar este trabajo, comenzaremos por hacer una síntesis de todas las conclusiones que se han presentado a lo largo de nuestro texto y, a partir de ello, formularemos nuestro modelo de nahualismo. No queremos decir con esto que todos los nahualismos mesoamericanos correspondan exactamente a lo aquí expuesto ni que esto constituya una suerte de nahualismo primigenio sino tan sólo que, por estar constituido por los elementos más recurrentes, éste sería el nahualismo más representativo, una especie de nahualismo ideal que serviría de base para la construcción de los nahualismos reales.

Después de haber abordado el tema de los procesos de transformación por los que ha pasado este sistema simbólico, procuraremos explicar el modo en que el nahualismo suele variar en el tiempo y el espacio. A partir ello y de la definición del *núcleo central* del nahualismo, procuraremos fijar sus límites cronológico-culturales.

Dedicaremos un último apartado al planteamiento de aquello que quedó por resolverse en el presente trabajo y algunos lineamientos que consideramos útiles para futuras obras sobre este tema.

UN MODELO DE NAHUALISMO

En el pensamiento mesoamericano, el hombre actual es pensado como producto de la unión de dos clases radicalmente diferentes de componentes. Por un lado, encontramos a los cuerpos que, imaginados como hechos de la tierra y sus productos, fungen como cobertura o recipiente para una clase de elementos mucho más sutiles. Por el otro, tenemos a las ánimas que son de una naturaleza menos palpable, derivan de las deidades y se encuentran contenidas en las partes más pesadas de la persona. Entre estos segundos elementos encontramos tres principales entidades: corazón, calor y aliento/sombra.

El ánima-corazón es pensada como fuente última de vitalidad y centro, núcleo o esencia de todo aquello que existe. En el ser humano, dicha entidad actúa como sede de la acción, la emoción, el conocimiento, la memoria, la voluntad, el len-

guaje, la identidad étnica y la energía individual. No obstante, las cualidades de tal elemento no eran inmutables sino que éstas podían verse afectadas tanto por el comportamiento moral de la persona como por algunos de los males que afectaran al corazón. A pesar de su existencia casi inmaterial, dicha entidad se podía descomponer en tres aspectos diferentes: una especie de aire que abandonaba el cuerpo por la boca al momento de la defunción, una silueta etérea y antropomorfa que viajaba al inframundo tras el deceso y un elemento ornitomorfo que terminaría por destruirse al finalizar la vida. Al mismo tiempo, el ánima-corazón no era una esencia unitaria centrada en el músculo cardiaco sino un elemento múltiple y difuso que se encontraba disperso por todo el organismo. Es su carácter múltiple y difuso el que permite que una parte, o un avatar de esta entidad, pueda desprenderse del cuerpo como consecuencia de un susto y ser capturada por las deidades telúricas o perderse en el bosque, lo que provoca aquella patología conocida como *susto* y, si la separación se prolonga, la muerte.

Como el resto del cuerpo, el corazón se alimenta, a través de la sangre y la respiración, de una especie de energía bipolar, constituida por un elemento frío y otro caliente, que para su correcto funcionamiento debía encontrarse en cierto equilibrio. El exceso de cualquiera de sus partes puede provocar *aire* o *mal de ojo* a los seres y objetos del medio.

En uno de los extremos figura una entidad luminosa y caliente –conocida como *tonalli* en náhuatl– que, aunque se difunde por todo el organismo, tiende a concentrarse en puntos específicos como el corazón y la coronilla de la cabeza. En gran medida, el destino y las características personales de los sujetos están condicionados por el ánima-calor. El nombre personal y las cualidades de este elemento derivan de la influencia diferencial que el sol y la pareja suprema tienen sobre el recién nacido, en función de la clase de deidad que gobierne sobre la fecha de su nacimiento o baño ritual. No obstante, dichas cualidades no son definitivas ni inmutables sino que, además de poder modificar el destino inicial cambiando la fecha del baño ritual, las acciones emprendidas durante la vida también podían afectarlo; de hecho se supone que para conservar el *tonalli* en buen estado era preciso rendir culto a la deidad patrona de la fecha de nacimiento, llevar una vida de ayuno y penitencia y seguir el código moral indígena. Hoy en día, se dice que una persona es más o menos caliente según su edad, su sexo, su estatus social y el estado de ánimo en que se encuentre. Al mismo tiempo, el aumento en el calor corporal significa la posesión de un poder sobrenatural que, si no es correctamente encauzado, puede ocasionar daño sobre el entorno. Al igual que el ánima-corazón, y a veces junto con ella, el calor puede desprenderse del cuerpo durante el sueño, el coito, la ebriedad y el *susto*.

Del lado frío de este binomio se encuentra una entidad conocida como *aliento* o *sombra*, *ihiyotl/ecahuil* en náhuatl. Se trata de un elemento que, derivado de la luna y las deidades celestes y renovado por la respiración, tiende a servir de contrapeso al calor corporal. Aun cuando muchas de sus funciones tiendan a confundirse con las del *tonalli*, resulta claro que se encuentra asociada con la vitalidad, el poder, la virtud, el esfuerzo, la voz, el sabor, el olor, la motivación, el talento y ciertos estados de ánimo como el enojo. Al igual que los otros dos compuestos, el aliento se encuentra difundido por todo el cuerpo, se concentra en puntos específicos como la cabeza, el corazón y el hígado, y corre el riesgo de separarse del cuerpo durante el *susto*. Además de manifestarse como flatulencias o vapores corporales, el comportamiento inmoral –y en particular el adulterio– produce en esta ánima una serie de modificaciones que, al emanarse como gas pestilente, podían producir diversas clases de daño a los objetos y seres del entorno. No obstante, al aliento también puede ser voluntariamente usado para curar o enfermar a las personas, según la intención del personaje al momento de soplar sobre el sujeto receptor.

Las tres entidades se encuentran distribuidas por el cuerpo e indisolublemente ligadas entre sí; juntas determinan las cualidades personales, el comportamiento moral influye en el conjunto de ellas, todas pueden separarse del cuerpo y éstas tienden a confundirse entre sí. En otras palabras, es el sistema formado por las tres entidades el que determina el carácter, la personalidad y el estado mental de los individuos particulares. Las variaciones en el comportamiento moral y la salud-enfermedad de los sujetos inducen modificaciones en el equilibrio entre las distintas esencias de la persona, produciéndose en ellas una serie de marcas que actuarían como memoria anímica de la historia individual. Aunque eventualmente terminan por separarse, los destinos *posmortem* de estos distintos componentes de la persona se encuentran entrelazados.

Al morir una persona, lo primero que sucede es que su sombra se separa del cuerpo y permanece sobre la tierra, ligada al lugar del deceso o enterramiento, cuando menos hasta el final del viaje al inframundo. Tras el enterramiento, el ánima-corazón inicia su viaje al inframundo mientras que el calor contenido en la carne del difunto actúa como una suerte de combustible que, al tiempo que da al ánima la energía necesaria para librar los distintos obstáculos, va desgastándose hasta desvanecerse en el proceso de descarnamiento del cuerpo. Paralelamente a la descomposición del cadáver, el ánima-corazón se libera y se limpia de todas aquellas marcas que en ella había impreso la historia personal del sujeto. De esta manera, al final del camino, el corazón se convierte en una especie de semilla purificada y lista para ser insertada en el útero de una mujer y vivir

de nuevo sobre la tierra o ir a habitar a una de las moradas de los muertos (Tonatiuh Ichan, Tlalocan, etcétera). Sin embargo, lo anterior no necesariamente significa que el *tonalli* siempre termine por destruirse en el viaje a Mictlan sino que, en ocasiones, los parientes pueden rescatar su ánima-calor e introducirla en un recién nacido al darle a éste el nombre del difunto. Sólo aquellos que no contaban con los méritos suficientes, cuyo calor no había alcanzado la fuerza suficiente para sobrevivir al Mictlan, terminaban por ser destruidos y sus entidades se desvanecían y perdían en el anonimato.

De esta manera, un nuevo ciclo vital daría inicio al conjuntarse las tres entidades con el cuerpo sobre la tierra; el cuerpo sería producto del sexo y las distintas ánimas entrarían en contacto con él en algún momento entre la concepción y el nacimiento. La unión de los distintos componentes anímicos del ser humano era reactualizada durante un baño ritual que representaba un nuevo nacimiento en sociedad.

Simultáneamente al nacimiento, una criatura no-humana, llamada *nahualli*, en ocasiones le es asignada a la persona para que la proteja, le asista y aconseje a lo largo de su vida. El hombre y el *nahualli* comparten una de las entidades anímicas –el *tonalli* entre los nahuas y el ánima-corazón en la mayoría de los grupos mesoamericanos–, de tal manera que el destino, el carácter y a veces incluso la apariencia física del individuo estarán en relación con la forma de su entidad compañera. El hombre y su coesencia están tan estrechamente ligados que todo daño sufrido por el *nahualli* tendrá una repercusión sobre su contraparte humana. Aun si ciertos individuos pueden tener varios *nanahualtin*, parece ser que siempre existirá uno que se encuentre más estrechamente ligado a su destino. Las otras coesencias, que por lo general corresponden a especies diferentes, no señalan más que aspectos marginales de la personalidad humana y su muerte no provocará más que enfermedades pasajeras.

A pesar del hecho de que, muchas veces, los hombres ordinarios no suponen conocer la identidad exacta de su coesencia, los documentos de las épocas colonial y actual mencionan un número considerable de técnicas usadas para la atribución de los *nanahualtin* que, aparentemente, coexistían en un mismo periodo y región. Al igual que el *tonalli*, el *nahualli* puede ser heredado de un pariente muerto, determinado con la ayuda de un calendario adivinatorio o designado durante un baño ritual semejante al bautizo cristiano. El *nahualli* puede ser igualmente asignado por la interpretación de las marcas dejadas sobre las cenizas o la oniromancia. Además existen procedimientos, probablemente complementarios, que implican una alianza con la entidad compañera en la edad adulta o cuando el niño tiene seis o siete años. A veces, la atribución de un *nahualli* se asocia con la

asignación de un nombre, probablemente secreto, que denota el tipo de entidad compañera atribuida al individuo.

Dada la variabilidad de los caracteres humanos, existe una gran diversidad de especies-*nahualli*: aun si los *nanahualtin* tienen generalmente una forma animal, éstos también pueden adoptar una apariencia vegetal, meteorológica, mineral, antropomorfa e incluso monstruosa. Estas entidades serán más o menos fuertes, maléficas o benéficas, tímidas o extrovertidas, según las características de los individuos a los que se asocian. La fuerza y el número de entidades compañeras vinculadas a un individuo están en relación con el estatus social. Sin embargo, los humanos no son los únicos que tienen *nanahualtin*, los dioses, las colectividades y probablemente los muertos podían igualmente poseerlos.

Como los hombres, los *nahuales* forman una sociedad organizada según principios jerárquicos, en la cual las entidades compañeras se desarrollan del mismo modo que los individuos a quienes se encuentran unidas. Se dice muchas veces que los *nanahualtin* establecen entre sí las mismas relaciones que sus contrapartes humanas y que los desplazamientos de los individuos implican movimientos equivalentes en las entidades compañeras. Sin embargo, la interdependencia de sus destinos no significa necesariamente que las acciones del hombre y el *nahualli* sean siempre idénticas, ya que el hecho de que una coesencia se pierda en el bosque tendrá sin duda un efecto sobre el humano, mas no significa que, como consecuencia de ello, el hombre se encuentre igualmente perdido. Son dos seres en dos "sociedades" diferentes que se encuentran entrelazadas por las entidades anímicas de sus miembros.

En el tiempo ordinario, los hombres y los *nanahualtin* se encuentran espacialmente separados. Los unos ocupan el pueblo o los campos de cultivo, los otros, el entorno natural, las montañas "sagradas", el cielo o el inframundo, bajo la protección de deidades telúricas –Tlaloc o Tepeyollotl, entre los mexicas. Sin embargo, cuando el sol se oculta en el horizonte para penetrar en el inframundo y la frontera entre el reino de los muertos y la superficie terrestre se torna difusa, el ánima-corazón, o el *tonalli* entre los nahuas (y con ello la mente humana), se transfiere al *nahualli* que se pasea libremente entre la tierra y el inframundo. Al mismo tiempo, los dioses y los muertos adquieren formas no-humanas particulares a la esfera nocturna (en ocasiones llamadas *nahualli*) para desplazarse por el espacio terrestre y entremezclarse con los seres mundanos. Así la noche es un mundo en el que los seres procedentes de diversos espacios pueden encontrarse e interactuar. Dado que el periodo nocturno es un tiempo de inversiones, en el que las cosas no son necesariamente lo que aparentan, los hombres comunes se ven incapaces de interpretar correctamente sus sueños, ellos "no se acuerdan",

"no ven con claridad" y, sobre todo, no son capaces de controlar las acciones de sus coesencias.

No obstante, entre los hombres comunes existen ciertos individuos "excepcionales",[1] denominados *nanahualtin*, que por el hecho de estar dotados de un ánima-*nahualli* de una naturaleza particular —producto de la influencia de ciertas deidades—[2] poseen la capacidad de dirigir y controlar las acciones de sus coesencias en el mundo de la noche. Aquellos que desaparecen cuatro veces del vientre materno antes de nacer, quienes vienen al mundo bajo los signos 1 Lluvia, 1 Viento, 1 Muerte, 1 Lagartija y 1 Hierba,[3] los que presentan ciertas marcas corporales congénitas y algunos de los que pertenecen a linajes de *naguales* estarán ineluctablemente destinados a ser hombres-*nahualli*. Es gracias a su condición inhabitual que muchas veces son elegidos por las deidades para fungir como intermediarios en la comunicación entre la sobrenaturaleza y los humanos.

Según lo que se menciona en las fuentes virreinales y contemporáneas, generalmente es a partir de la adolescencia que los futuros hombres y mujeres-*nahualli* son contactados en el sueño por las divinidades de la tierra y la lluvia. Durante la experiencia onírica —que por lo común se presenta después de haber sido golpeados por un rayo, tras una larga enfermedad o en asociación al consumo de alucinógenos—, los señores del Tlalocan anuncian al novicio cuál será su destino o su manera de actuar y en ocasiones le revelan la identidad de su coesencia-*nahualli*. Es común que los futuros especialistas rituales sientan miedo de asumir su cargo, pero las amenazas de muerte y la agravación de sus padecimientos les obligan rápidamente a cambiar de opinión. A partir de ese momento, se formará un pacto o alianza –a veces consolidado a través de un matrimonio– que hace que el individuo adquiera una condición semejante a la de sus contrapartes sobrenaturales.[4] Algunas fuentes antiguas y contemporáneas mencionan que, antes de poder asumir su cargo, el futuro *nagual* debe pasar por un periodo de aprendizaje al lado de un especialista ritual más experimentado. Pero todo parece indicar que tal etapa, sin duda indispensable, es un evento poco valorado.

Como es sabido, la mayor parte de los elementos indispensables para la supervivencia de los seres humanos provienen del reino de la tierra y la lluvia. Las fuerzas de crecimiento, las semillas o corazones de las cosas, el agua, la fertilidad,

1 El carácter "excepcional" de los hombres-*nahualli* responde a criterios altamente estereotipados.

2 Ehecatl-Quetzalcoatl, Tezcatlipoca, Mayahuel, Itztlacoliuhqui y las Cihuateteo.

3 Tales signos se refieren al día oficial de nacimiento del individuo (en el que realiza el baño ritual), lo que no necesariamente coincide con la fecha real del alumbramiento.

4 El caso del matrimonio con una entidad extrahumana nos muestra que la alianza con la sobrenaturaleza es pensada bajo las mismas formas y códigos que las alianzas con otros grupos humanos.

las plantas, los animales y los diversos aspectos del maíz pertenecen a Tlaloc y sus servidores. Sin embargo, puesto que los tlaloque no son señores caritativos, los hombres se ven obligados a adquirir en calidad de préstamo los recursos que consumirán, —en particular el maíz,[5] porque que el maíz es, metafóricamente, semejante a la carne humana—; los hombres deberán pagar la deuda contraída y entregar su propia carne (y con ella el *tonalli* contenido) a la tierra para que sea devorada por ella tras la muerte.[6] El hombre se alimenta de la tierra y la tierra se alimenta del hombre, y es dicho intercambio el que establece la continuidad entre la vida y la muerte, y asegura la pervivencia de la sociedad.

Como en todos los intercambios, se proclama la reciprocidad y se busca la ventaja: los hombres tratan de retardar el pago de la deuda al entregar a las deidades el cuerpo y la sangre de substitutos extranjeros. Las divinidades de la tierra y la lluvia intentan acelerar el pago y envían enfermedades, relámpagos o ahogan a la gente. De modo que para evitar el conflicto y la consecuente interrupción de la circulación de carne-maíz entre los dos mundos, es necesaria la presencia de un mediador. Es en virtud de su pacto o alianza con la sobrenaturaleza telúrica que el hombre-*nahualli* puede negociar con ella, acceder a sus riquezas y redistribuirlas entre los miembros de la comunidad.

Al caer la noche, el hombre-*nahualli* "viste" con su entidad compañera a una de sus entidades anímicas —principalmente el ánima-corazón, el *tonalli* entre los nahuas— para viajar a diversos espacios míticos durante el sueño. Dado que los dioses y los *nanahualtin* son los únicos que pueden cambiar de forma a voluntad, es muy posible que para ello los especialistas rituales debieran utilizar un ungüento negro que les permitiera identificarse con los dioses y, así, apropiarse de sus capacidades nocturnas. El *nahualli* comunica a los hombres los mensajes que recibe de las divinidades que encuentra en sus sueños y, probablemente, se deja poseer por los dioses para que los miembros de su comunidad puedan comunicarse con ellos. Al mismo tiempo, el *nahualli* puede encarnar a los dioses a fin de apropiarse temporalmente de sus cualidades, actuar sobre su entorno y evitar el desorden.

La función del *nahualli* es doble. Por un lado, obtiene la lluvia, la fertilidad y los alimentos para los hombres a través de ofrendas y sacrificios que constituyen

5 El maíz como designación genérica de los alimentos (López Austin: 2006, comunicación personal).

6 La carne de todos aquellos que habían consumido maíz o alimentado de la tierra en general era devorada por las deidades telúricas para impedir, así, que revivieran. Aunque estos términos no se encuentran etimológicamente emparentados, parece haber existido un juego de palabras entre el *tonalli*, que se obtiene del maíz y se entrega como pago a las deidades, y el propio cereal, *tonacatl*, que sirve de alimento para los seres humanos.

promesas de pago; por el otro, asegura el reembolso de la deuda enviando la muerte y la enfermedad a los humanos.

Como *tlamatini*, "sabio", el hombre-*nahualli* es un consejero, un terapeuta y un adivino que ejerce ciertas funciones sacerdotales. Cuando la coesencia de un individuo es atada por un brujo, expulsada del reino de la sobrenaturaleza telúrica o capturada por las deidades de la tierra y la lluvia debido a una transgresión al orden moral, el hombre-*nahualli* toma la forma de su entidad compañera para acceder durante el sueño al Más Allá y buscar al *nahualli* de su paciente, lo libera y reconduce a su hábitat, se encarga de pagar una compensación a las deidades y combate con los *nanahualtin* rivales, o sus coesencias, para obligarlos a curar a su paciente. De hecho, se cree que la cura del humano no puede alcanzarse si no se interviene simultáneamente sobre la coesencia-*nahualli*.

En su rol de *tlaciuhqui*, "el que excita o hace llegar las cosas", predice el avenir, recupera objetos perdidos y adivina la causa de las enfermedades. En términos generales, las fuentes antiguas no describen los métodos adivinatorios empleados; sin embargo, es posible que éstos se hayan valido de procedimientos ordinarios como lanzar granos de maíz, medir el antebrazo e interpretar los sueños.

Al fungir como *teciuhtlazqui*, "el que arroja el granizo", el hombre-*nahualli* se encarga de controlar los fenómenos meteorológicos: organiza las ofrendas propiciatorias y examina las vísceras de una víctima sacrificada para saber si las deidades están satisfechas con el don que se ha realizado y para predecir cómo se desarrollará la temporada de lluvias. A fin de hacer llover, incita a los tlaloque a traer las lluvias a través de plegarias y haciendo nubes de copal, mientras que para evitar las tormentas el *nahualli* encarna la imagen guerrera del dios Telpochtli, asociado a la sequía, y pelea simbólicamente contra las tormentas; sahúma las nubes con sustancias probablemente consideradas como desagradables a las deidades de la tierra y la lluvia; sopla o sacude sus ropas contra las nubes, las amenaza con una serpiente viva —coesencia de las deidades telúricas— atada a un palo o las guía lejos del pueblo al tiempo que evoca, uno por uno, los lugares por los que debe pasar.

Al mismo tiempo, el *nahualli* es un guardián que se encarga de proteger a la comunidad, sus miembros y sus recursos, de los posibles ataques enemigos. Utiliza su capacidad nociva o actúa como *tlacatecolotl*, "búho-hombre", para enviar la enfermedad y el mal tiempo a las poblaciones rivales. Es también el *nahualli* quien, a fin de evitar la devastadora cólera divina, se encarga de castigar con la muerte y la enfermedad a quienes transgreden las normas morales; además, cabe señalar que a través de ello también se paga la deuda con los miembros indeseables de la

sociedad.[7] En otras palabras, su tarea es hacer frente a toda eventualidad que pudiera poner en riesgo la pervivencia de la sociedad. Su función no se define por el orden que se debe mantener sino por el desorden que se procura evitar.

Gracias a su función protectora, los hombres-*nahualli* eran altamente valorados por los miembros de la sociedad. Sus trabajos como *teciuhtlazque* eran remunerados por el conjunto de la comunidad, los *tlatoque* los consultaban y contrataban para que se batieran contra los enemigos de Estado. Su reputación era tal que con frecuencia los gobernantes, como representantes de la ciudad y de los dioses, eran considerados como *nanahualtin* y, en ocasiones, dotados de poderes sobrenaturales que les permitían prever el futuro.

Al mismo tiempo, la función punitiva de los hombres-*nahualli* hacía que fueran vistos con cierta desconfianza, porque siempre era concebible que alguien tan poderoso decidiera abusar de sus facultades. Aun en la actualidad, es común que a los especialistas rituales se les acuse de practicar la brujería cuando éstos acumulan varios fracasos consecutivos ya que es sólo la "justa causa" (determinada en función de la opinión pública) la que marca la estrecha línea que separa al *buen* y al *mal nahualli*. En condiciones ordinarias, los hombres-*nahualli* más prestigiados, que generalmente son más carismáticos y poseen mayor facilidad de palabra, logran desviar las acusaciones hacia un tercero y así salir indemnes del embrollo. Por el contrario, aquellos que tienen un comportamiento antisocial o que por alguna otra razón no se encuentran plenamente integrados con la sociedad parecen tener mayor tendencia a perder su prestigio y, por consiguiente, a ser considerados como brujos. A partir del momento en que se establece su mala reputación, los miembros de la comunidad comienzan a imputarle diversos tipos de calamidades.

Temido y detestado, el hombre-*nahualli* terminaba por perder su clientela y caer en la miseria. Al ser considerado como brujo y motivado por la envidia y el rencor, el individuo empieza a ser cada vez más solicitado para operar maleficios, lo que, evidentemente, empeora su situación. Como *tlacatecolotl*, "búho-hombre" —término que también servía para designar un cierto aspecto peligroso, aterrador o nefasto de las deidades y los objetos—, el *nahualli* se sangra sobre las personas, pinta sobre los muros de las casas, quema o punza con objetos puntiagudos las imágenes de sus víctimas para matarlas o provocarles enfermedades, toca los objetos para destruirlos y esteriliza las tierras. Reza a las deidades para que dañen a su víctima, introduce animales u objetos en el cuerpo de las personas, las envenena, las asusta bajo su forma no-humana para hacerles perder sus ánimas y, bajo la

7 En su labor, el hombre-*nahualli* juega con la norma de la reciprocidad a fin de poder pagar lo más tarde posible y con los individuos considerados como peligrosos para la sociedad.

forma de su entidad compañera, tortura o asesina a los *nanahualtin* de sus víctimas. Es posible que sea como *texoxani*, que utiliza su mirada cargada de odio y deseo para hacer mal a las personas. Además, como *teyollocuani-tecotẓcuani*, come el corazón y las pantorrillas de las personas para destruir los principios vitales que en ellos residen.

A fin de evitar este tipo de daño se procuraba mantener la identidad de las entidades compañeras en secreto. Si en ello se fracasaba, era corriente que se recurriera a otro hombre-*nahualli* para que combatiera al brujo (o sus coesencias-*nahualli*) y lo obligara a deshacer el sortilegio. Los días propicios para el maleficio —aquellos que tenían al nueve por numeral—, las personas se encerraban en sus casas y ponían cardones en las ventanas para protegerse de los malos *nanahualtin*. El miedo a estos personajes era tal que todo animal encontrado en el monte era considerado como un posible hombre-*nahualli*, y si, por azar, la pretendida víctima lograba capturar al hechicero antes de que el maleficio fuera realizado, le arrancaba los cabellos de la coronilla para despojarlo de su *tonalli* y así arrebatarle el poder sobrenatural y la vida. Dado que el *tonalli* era considerado como sede de la identidad, al perder el *tonalli* el individuo no sólo perdía su nombre y su destino (ser *nahualli*) sino también esa especie de memoria anímica que se había forjado a lo largo de la vida. De tal manera, este tipo de pérdida del *tonalli* debió haber implicado una especie de muerte simbólica en la que lo que fallece no es el individuo sino su identidad social. De hecho, el corte del cabello de la coronilla parece haber sido una marca de exclusión social que también se aplicaba a otros tipos de malhechores: ladrones, vagos, jóvenes desobedientes, jueces corruptos, ebrios, malos sacerdotes, etcétera.

Una vez echado el maleficio, lo primero que se tenía que hacer era descubrir la identidad del culpable, ya que la víctima o sus parientes debían tratar de convencer al *nahualli* de deshacer su sortilegio.[8] Si el hechicero se rehusaba a ceder a sus peticiones, éste sería capturado y supliciado hasta que aceptara su culpa o curara al enfermo. De hecho, la función principal del brujo es, precisamente, la de ser culpable, pues al ser culpable actúa como explicación del mal y base para el remedio. Como lo muestra la documentación etnográfica contemporánea, mientras el mal sea reparado la vida del hechicero tenderá a ser perdonada. Evidentemente, ello no implica que no hayan existido linchamientos o asesinatos públicos de *nanahualtin*, sino que tales ejecuciones estaban reguladas por el Estado y reservadas a los

[8] Una creencia bastante difundida en las sociedades mesoamericanas es que sólo aquel que ha provocado un maleficio es capaz de curarlo.

momentos de crisis, porque, al ser el Estado el que gestionaba el uso del poder sobrenatural, se evitaba el desencadenamiento de venganzas sucesivas.

Por otro lado, el brujo-*nahualli* no es el único mal *nahualli* que opera en la mentalidad mesoamericana. Aparentemente, cuando uno de los individuos dotados de un *tonalli-nahualli* excepcional tiene un comportamiento antisocial —en parte determinado por la posesión de cierta clase de coesencia—, las divinidades telúricas se abstienen de contactarlo durante los sueños y, por consiguiente, no pueden fungir como sus representantes ante la sociedad. Sin embargo, estando dotados de un poder sobrenatural semejante al de los otros *nanahualtin*, tales personajes se valen de sus facultades para satisfacer sus nefastos propósitos. Por un lado, los *tlahuipuchtin*, "humo o bruma luminosa", se nutren de la sangre, el corazón o el calor vital de los infantes; por el otro, los *nonotẓaleque*, "poseedor de consejos", o *temacpalitotique*, "el que baila con el antebrazo", sustraen los bienes materiales y abusan sexualmente de sus víctimas. Aun cuando estos *naguales* actúen igualmente en el mundo de la noche, su naturaleza es diferente a la de los otros *nanahualtin*; no siempre adoptan la forma de sus coesencias, con frecuencia operan verdaderas metamorfosis corporales y, en ocasiones, pueden tomar cualquier forma no-humana. Ni el *tlahuipuchtli* ni los *nanahualtin*-ladrones pueden trabajar para alguien más y, en ningún modo, sus actividades pueden ser consideradas útiles a la sociedad. Es decir, que no se trata de especialistas rituales sino de individuos que, a causa de su comportamiento antisocial —flojera, adulterio, inversión de los roles de género—, son vistos como próximos a la animalidad y, en consecuencia, señalados como *naguales*.

Entre los *nanahualtin*-ladrones y transgresores encontramos, por un lado, a los *nonotẓaleque* quienes, al cubrirse con una piel de jaguar, adquieren la ferocidad necesaria para cometer sus delitos y, por otro, los *temacpalitotique*, que actúan en grupos y portan como guía una imagen de Quetzalcoatl —una de las deidades patronas de los *nanahualtin*— y el antebrazo de una mujer muerta en parto, danzan y cantan para adormecer a sus víctimas y, así, poderlas robar o agredir sin ser importunados. Durante el sortilegio para adormecer a las personas, el *temacpalitoti*, identificándose con Tezcatlipoca, reproduce el mito del rapto de Xochiquetzal y se apropia las capacidades de la deidad encarnada. Sin embargo, mediante este encantamiento, el *nahualli*-ladrón adquiere, igualmente, algunos de los defectos y de las limitaciones de las coesencias de la deidad, ya que, al igual que el Hacha Nocturna y el Hombre Paquete de Cenizas, su actividad se limita al periodo nocturno, de suerte que si llegara a descansar y amaneciera ya no podría moverse y correría el riesgo de ser capturado y supliciado por sus crímenes. Además, las personas podían recitar encantaciones preventivas y pedían a su silla y su petate que los protegieran.

Los *tlahuipuchtin*, por su parte, son imaginados como seres luminosos, aterradores, esencialmente femeninos y capaces de quitarse las piernas para transformarse en guajolote. Aun si la significación del acto de quitarse las piernas parece difícil de explicar, todo parece indicar que éste es un símbolo de la transgresión. El guajolote, la forma preferentemente tomada por los *tlahuipuchtin* actuales, está en relación con la impotencia, la feminidad, la lluvia, el fuego y el trueno. El ritual de transformación de estos personajes sigue, por cierto, el mismo esquema que el mito de la destrucción del Tercer Sol: es el fuego el que transforma a los humanos en guajolotes.

De este modo, es posible observar que lo que comparten los diferentes tipos de *naguales* no es una función única sino la posesión de un ánima-*nahualli* particular que les permite trascender la condición humana, actuar en el mundo de la noche y, así, asumir una diversidad de roles. *Nahualli* es un término genérico que, en lugar de designar la función del personaje, se refiere a la cualidad que permite al individuo adoptar diferentes funciones.

EL *NAHUALLI* Y LO NO-HUMANO

Hemos visto a lo largo de este trabajo que, más allá del cambio de forma, el nahualismo implica cierta oposición entre dos condiciones o entre aspectos posibles de la existencia del hombre; lo humano y lo no-humano. Lo no-humano es concebido como todo aquel espacio, tiempo, parte o aspecto de la persona en que su carácter antrópico se ve eclipsado por las características de lo animal, vegetal, meteorológico, sobrenatural, etcétera.

Entre los tiempos no-humanos se encuentran la noche y una especie de pasado que se proyecta hacia el futuro. En ambos casos se supone una cierta alternancia de formas entre lo humano y lo no-humano: los hombres de hoy fueron animales en el pasado y volverán a serlo al concluir el ciclo actual, los animales de hoy son los humanos de las eras anteriores y, posiblemente, volverán a serlo en el ciclo siguiente. En cambio, el tránsito del día a la noche entraña el paso de una de las entidades anímicas a la parte no-humana de la persona. Mas, como la noche implica una indiferenciación de tiempos y espacios, este paso al mundo de la noche también posibilita el ingreso a los espacios míticos, espacios sin tiempo en donde se encuentran y convergen el pasado, el presente y el futuro.

La categoría de los seres no-humanos está compuesta por todos aquellos que se encuentran en el límite de la humanidad: los muertos y los humanos de otras épocas, que fueron humanos y ahora se confunden con lo animal, meteorológico, mineral o vegetal; los hombres con malformaciones, ubicados en el límite de lo

humanamente reconocible; los transgresores, que por su comportamiento inmoral escapan a la humanidad, y los especialistas rituales que, por encontrarse próximos a lo divino, trascienden a la humanidad. Lo interesante es que en esta condición liminal las cualidades de los diversos seres mencionados tienden a confundirse y entremezclarse; quienes tienen defectos físicos suelen estar destinados a convertirse en especialistas rituales, los ritualistas están por encima de la moral ordinaria, quien representa a las deidades es capaz de acceder al mundo de los muertos, al pasado y al futuro, y el especialista ritual es dotado de características semejantes a las de los dioses, los espíritus y los ancestros.

Por último, los espacios no-humanos son todos los sitios no habitados que rodean al pueblo, conocidos como "encantos". Se supone que en estos puntos es posible tanto encontrarse con seres procedentes de diversos lugares míticos como penetrar en ellos. Sin embargo, como lo no-humano también implica lo indefinido, todo lo no-humano tiende a aglutinarse y a confundirse dentro de un mismo espacio-tiempo-identidad. La noche es el tiempo en que los hombres y los seres de diversos espacios míticos se liberan del orden moral, y pueden ocultarse en sus formas no-humanas, realizar diversos actos transgresivos.[9] Es también en el periodo nocturno que el presente y el pasado tienden a confundirse y entremezclarse.[10] Al mismo tiempo, el pasado no sólo está asociado con lo animal sino que también es el tiempo de los especialistas rituales.[11] Además, el espacio salvaje es

9 Esto se ve con particular claridad en un testimonio tzotzil presentado por Guiteras Holmes (1965: 245, 232): "A la puesta del sol, la parte de nosotros mismos que se vincula con la naturaleza y con la tierra carece de la protección de la luz y de nuestra vida consciente, la vigilia, y que nos vemos incitados a aniquilar a nuestros semejantes, formando parte del monte y de la Santa Tierra que busca la destrucción de la humanidad […]. En *sba-balamil* [el mundo cotidiano] sabemos lo que hacemos […] en *waychil* [el mundo de los sueños] no sabemos, y estamos expuestos al peligro de las fuerzas externas y de las almas animales".

10 De hecho, los chinantecos argumentan que los animales salvajes "son la gente de la oscuridad, porque eran la gente en el tiempo de las tinieblas" (Rupp: 1982, 295).

11 "[Los ancestros de los tzotziles y los tucuchés] eran *puz* y *nahual* que practicaban sus artes hasta el amanecer. No hacían la guerra; únicamente ejecutaban sus hechicerías y sus encantamientos" (*Historia de los Xpantzay*…: 1957, 133). "La gente-*nawal* proyectó su venida. Su mirada llegaba lejos, al cielo, a la tierra; no había nada que se igualara con lo que ellos vieron bajo el cielo" (*Título de Totinicapan*: 1983, 175, 8r). "[Se dice sobre los abuelos que] de esta manera les pusieron sus nombres de encantadores, hechiceros, brujos y *naguales*" (*Testamento de Xpantzay*: 1957, 169). "[Al preguntarse a un informante nicarao si podía ver a los dioses contestó:] —*No; pero los primeros de aquel tiempo los vieron, e los de ahora no los ven* […]. *Nuestros antepasados dijeron que solían venir y que hablaban con ellos mucho tiempo ha; pero ya no vienen* […]. *Mucho tiempo ha que nuestros dioses no vienen ni les hablan; pero antes lo solían hacer*" (Fernández de Oviedo: 1944-1945, XI, 74, 77, 85). "[Para los huaves

imaginado como un espacio ajeno al orden moral. Es por ello que, para los otomíes, "el territorio comunitario es el dominio del *ho*, es decir, del orden, de lo conocido del grupo familiar, que se opone al espacio fuera del límite, calificado de *s'o*, 'sucio', 'peligroso'" (Galinier: 1990, 480).[12]

Por lo tanto, quien penetra en el mundo de la noche se introduce igualmente en el tiempo no-presente, se interna en el espacio silvestre y en los mundos míticos donde se confunden lo humano y lo sobrenatural en un plano ajeno al orden moral. La noche es el tiempo anterior a la salida del Sol, antes de que las cosas adquieran su aspecto y orden actuales, y antes de que se dé la división definitiva entre los hombres, los dioses y los animales.

Por otro lado, lo no-humano aparece como margen de la humanidad y se constituye como un plano en el que las cualidades que hacen de un cuerpo una persona tienden a volverse difusas en cualquiera de sus direcciones. Como no-humano, la coesencia-*nahualli* se nos presenta como la parte instintiva de la persona, libre de ataduras morales, es la voz de lo no-humano —de lo silvestre, pasado, nocturno, etcétera, en la conciencia de la persona.[13] Además, es también como no-humano que el hombre-*nahualli* representa tanto las conductas aberrantes como aquellas que tienden a confundirse con lo divino. Su carácter de límite a la humanidad se encuentra expresado incluso en su papel de vigilante, definiendo y protegiendo los límites de su comunidad (su espacio, sus recursos y su población). Como causante de enfermedades, el *nahualli* establece la distinción entre lo moralmente correcto y aquellas conductas que merecen ser castigadas, mientras que al actuar como brujo-ladrón y chupasangre establece los límites conductuales aceptables para la convivencia en sociedad.

---

modernos] *monteoc*, 'los rayos' son *naguales* que tienen poder y que trabajan junto con el viento del sur para producir la lluvia [...]. Viven en Cerro Bernal, punto geográfico hacia el cual se dirigen las peticiones colectivas de la lluvia. Son considerados como antepasados huaves y aun se piensa que, hasta hace poco, las autoridades eran *monteoc*" (García y Oseguera: 2001, 209). Incluso los espíritus con los que pactan los especialistas rituales parecen estar ligados al pasado. En Zongolica, los espíritus con los que se alía el especialista son los "*axantilmes*, que son los gigantes que vivieron antes [...]. Cuando se enseñó este Sol, ellos se escondieron en las cuevas, en los cerros, ahí se murieron y siguen actuando hasta ahora" (Rodríguez González: 2002, 36). Los pápagos también ven a los *espíritus guardianes* como procedentes de un tiempo mítico, pues se dice que son "los sobrevivientes del diluvio que se convirtieron en animales" (Underhill: 1969, 15).

12 "Los indios [nahuas] también hacen una fuerte dicotomía entre el espacio civilizado, es decir, el pueblo y los campos cultivados, y el espacio salvaje, el espacio no cultivado, el monte" (Sánchez y Díaz: 1978, 219).

13 El *nahualli* es el "pensamiento fuera de sí", una voz que proviene del exterior pero que a la vez interactúa y dirige lo más profundo del ser (véase Galinier: 2000, 12).

Sin embargo, hemos podido observar que lo humano y lo no-humano no constituyen polos necesariamente alejados del mundo sino que también suponen la existencia de cierta alternancia entre ambos estados: el hombre transita de lo humano a lo no-humano cuando el día se convierte en noche y cuando el presente se vuelve pasado al concluir un Sol. El especialista ritual es humano en el tiempo ordinario, y no-humano cuando penetra en el mundo de la noche y encarna a las deidades. Para el vivo, la tierra y el día se asocian a la humanidad, y el inframundo y la noche a lo no-humano, mientras que para los espíritus y los muertos sucede a la inversa.

De tal manera, la distinción entre humano y no-humano no significaría más que un cambio de perspectiva en que los diferentes seres del universo pueden modificar el aspecto de sus esencias según el espacio y el tiempo en que se sitúen. En el discurso del nahualismo se habla del cuerpo humano como metáfora del mundo diurno racional y de lo no-humano como representación de aquellas percepciones diversas que se producen durante el sueño. Dentro de este esquema, son los hombres ordinarios quienes, adquiriendo el punto de vista de sus coesencias, se ven incapaces de descifrar el verdadero sentido de la noche y el sueño; a diferencia de ellos, el hombre-*nahualli* asume una forma no-humana pero conserva su propia perspectiva. Es por ello que, aun bajo formas animales, es capaz de reconocer a sus aliados y enemigos. Lo no-humano representa el devenir, lo que se fue y lo que se será, pero no lo que se es; el hombre-*nahualli*, considerado como no-humano, es un hombre que, situado en el devenir, es capaz de transitar de un estado a otro. Según Deleuze (1996, 82-88), el devenir en una evolución asimétrica es un movimiento continuo en el que lo transformado siempre es algo que lo trasciende y se vuelve otra cosa; cuando se habla, por ejemplo, de la especie *nahualli* para enfatizar las cualidades de un humano, el hombre se vuelve animal pero el animal es reducido a una cualidad específica. En el *nahualli* su estado es siempre un disfraz o una envoltura de un ser que ya no es, pero está en posibilidad de ser.[14]

HACIA UNA DEFINICIÓN DE NAHUALISMO

El *nahualli*, como *disfraz* o *cobertura*, representa la totalidad del sujeto social a quien se encuentra asociado. Simboliza su estatus, sus características personales,

14 Cabe aclarar que el hombre no sólo es su nahual cuando toma su forma sino que lo es en todo momento. No se trata sólo de un "hacer como si", pues es el nahual quien explica el temperamento, el destino, las cualidades físicas, etcétera, sino se trata de una interrelación entre dos seres que permite el libre tránsito de la conciencia entre uno y otro polo.

su estado de salud y, en ocasiones, hasta su apariencia física. No obstante, la existencia del *nahualli* sólo es pertinente cuando éste se sitúa dentro de un contexto social particular, ya que es sólo con respecto a las otras coesencias-*nahualli* que se puede definir su rol al interior de la comunidad. De tal manera, el mundo de los *nanahualtin* sería una especie de reflejo o proyección del mundo social en el que los conflictos y las alianzas entre los hombres ceden su lugar a formas análogas de interacción entre las coesencias. La violencia real es transformada en violencia simbólica ejecutada por *nanahualtin* adversarios que se enfrentan en un mundo imaginario.[15] En el perspectivismo amazónico, se dota de "humanidad" a los elementos del entorno para negociar con ellos (Vilaca: 1992, 59; Viveiros: 2006, 347), mientras que en el nahualismo lo que se comparte es más bien la animalidad; y es bajo una lógica predatoria que los hombres combaten para instituir relaciones jerárquicas. Dentro de tal contexto, el hombre-*nahualli* tiene la función de evitar y remediar cualquier forma de desorden que pudiera poner en peligro a la sociedad. Sin embargo, cuando el equilibrio de la sociedad se ve amenazado y la violencia y los castigos ejecutados sobre el plano de los *nanahualtin* no bastan para aliviar la angustia provocada por un momento de crisis, el hombre-*nahualli* se convierte en el "chivo expiatorio" que, al ser sacrificado, restaura el equilibrio y la tranquilidad.

Al mismo tiempo, el mundo del *nahualli* es el mundo de la noche, un universo sin fronteras que se abre a la influencia de las fuerzas extrahumanas que detentan los recursos. A imagen y semejanza de los hombres, los dioses, los muertos y las colectividades son dotados de una coesencia a fin de que puedan tener una presencia material en el ámbito del *nahualli*. En el sueño, el individuo puede encontrarse con las coesencias de los espíritus y de las deidades, interactuar con ellas y recibir sus mensajes. Nahualizándolos, el hombre sitúa a los seres sobrenaturales —habitualmente inaccesibles a los individuos ordinarios— en el mismo plano que a los humanos, una posición sobre la cual ciertos individuos, vistos como excepcionales, pueden actuar, negociar o pelear en beneficio o en perjuicio de la sociedad. Por lo tanto, podemos concluir que, si el hombre mesoamericano sitúa a los distintos seres que pueblan el mundo sobre un mismo plano imaginario, es para, al actuar sobre tal plano, tratar de tener una cierta incidencia sobre el mundo real.

[15] De hecho, sabemos que, entre los chinantecos, son muy raros los casos en los que se recurre a las autoridades civiles o se produce una pelea cuerpo a cuerpo "porque las confrontaciones son entre dobles" (Oliveras de Ita: 2007, comunicación oral).

Como lo indica su etimología, el *nahualli* es la *cobertura* o *disfraz* de distintos seres cuando éstos penetran en el mundo de la noche. Es como *nahualli* de los dioses que el especialista ritual actúa alternativamente como representante de los hombres y de las deidades en los intercambios entre la sobrenaturaleza y la sociedad. De este modo, podemos concluir que el nahualismo es un sistema de representación simbólica, estructurado en torno a la noción de *cobertura* o *disfraz*, que expresa a través de la metáfora de lo no-humano los roles jugados por diversos personajes dentro del universo social o socializado. Es a través de este sistema que el hombre imagina poder intervenir en el orden de las cosas.

NAHUALISMO, VARIABILIDAD Y TRANSFORMACIÓN CULTURAL

Dada la escasa cantidad de datos disponibles sobre el paleolítico centroamericano, el estudio del origen del nahualismo resulta, por el momento, extremadamente difícil. Sin embargo, es posible que, como lo propone Lévi-Strauss sobre el totemismo, la creencia en la entidad compañera haya nacido del hecho de que el hombre usaba metafóricamente las diferencias entre las especies animales para describir la diversidad del carácter humano. Es probable que, en su origen, los *nanahualtin* no se encontraran jerarquizados y que sólo las coesencias de los especialistas rituales fueran consideradas como superiores a las otras. Así, no sería más que a medida que las diferencias socioeconómicas entre los individuos y los grupos se hicieron más profundas que el lenguaje simbólico se hizo más complejo. En un primer momento, este sistema debió formar parte de un conjunto más o menos homogéneo de creencias dispersas por el continente americano; mas, a medida que los distintos grupos cerraban el circuito de sus relaciones interétnicas y los grandes desplazamientos poblacionales se hacían menos frecuentes, el nahualismo comenzó a diferenciarse de los conjuntos de creencias de las áreas culturales vecinas.

Los datos iconográficos parecen indicar que la noción de *nahualli*, y probablemente el *nahualli* colectivo, ya estaba presente entre los olmecas arqueológicos (1500-300 a. C.). Sin embargo, es muy posible que en esta época el nahualismo se haya mantenido restringido a su área de influencia pues las manifestaciones pictóricas de otros complejos culturales preclásicos —como Capacha, Chupícuaro u Opeño— no parecen hacer alusión a la creencia en la coesencia-*nahualli*.

Bajo el peso de los constantes intercambios culturales entre las diferentes regiones, este sistema simbólico fue ampliamente difundido entre los pueblos más poderosos de la época clásica. Encontramos huellas del nahualismo entre los zapotecos, los teotihuacanos, los totonacos del Tajín y los mayas de diversas re-

giones. Entre estos últimos, el glifo *way* aparece asociado a una gran diversidad de clases de entidades compañeras que no sólo comprenden a especies animales sino también a seres monstruosos y fantasmagóricos. Según los datos epigráficos, en esta época el *nahualli* actuaba ya como una suerte de nombre de los individuos a quienes se asociaba. Dado que estas imágenes y glifos aparecen asociados con representaciones de gobernantes, es posible que los señores hayan sido pensados como hombres-*nahualli*. Entre los mayas, esta creencia se conservó hasta el Posclásico Terminal, mas, entre los mexicas, no parece haber quedado más que una suerte de rumor público.

Como lo muestra la iconografía, la difusión del nahualismo parece haber continuado durante los periodos Epiclásico y Posclásico Temprano, culminando con la llegada de los españoles, con la casi omnipresencia, en Mesoamérica, de la creencia en el *nahualli*. Hoy en día encontramos restos del nahualismo en lugares tan lejanos como Nuevo México y Nicaragua. Por su parte, el término *nahualli* no parece haber sido difundido sino hasta épocas relativamente tardías, ya que, a diferencia de los quichés —tributarios de los mexicas—, los yucatecos, que sin lugar a dudas estaban en contacto con los toltecas, no lo empleaban.

A su llegada, los sacerdotes evangelizadores identificaron al *nahualli* con la *bruja* europea y lo asociaron a todo lo que consideraban demoniaco y perverso. La imagen del *nahualli*-demoniaco fue difundida entre los indios por medio de textos en náhuatl, como los de Olmos y Paredes. Aun si la ley lo prohibía, la Inquisición y los obispos de Nueva España persiguieron, juzgaron, encarcelaron y en ocasiones ejecutaron a hombres-*nahualli* durante casi tres siglos. Ciertos hombres-*nahualli* se revelaron, otros se escondieron y un número indefinido de ellos terminó por abandonar dicha actividad.

Después de cinco siglos, el discurso sobre la brujería acabó por infiltrarse en la cosmovisión indígena. El vocablo *nagual* adquirió una connotación negativa, se convirtió en sinónimo de brujo y comenzó a ser usado ya no para designar a los terapeutas y a los meteorólogos. Hoy en día es común que los pactos demoniacos, las orgías y los festines caníbales formen parte de los relatos de nahualismo. Sin duda, una de las representaciones que refleja mejor la influencia de la brujería española es la creencia en el *nahualli*-chupasangre, un ser construido sobre la base de un ser luminoso y aterrador de origen prehispánico, llamado *tlahuipuchtli*, sintetizado y confundido con la *striga* y la *bruja* europea. Paralelamente, los elementos culturales aportados por los españoles fueron interpretados por los indígenas en términos de sus propias creencias. Los animales que aparecen junto a los santos en las imágenes y los retablos fueron considerados como sus *naguales*; Cristo fue asimilado al Sol; el diablo adoptó la figura de un español o un mestizo, llamado El

Catrín; los animales de origen europeo fueron asociados al maleficio, y, al menos para los tzeltales, los sacerdotes, los obispos, los escribanos y los profesores se convirtieron en fuente de inspiración para la imaginación de los más maléficos y peligrosos *nanahualtin*.

Al mismo tiempo y a pesar del hecho de que los franciscanos trataron de evitar los contactos entre los indios y las otras *castas*, la falta de médicos certificados por el *Protomedicato*[16] hizo que los españoles, mestizos y afroamericanos recurrieran cada vez más frecuentemente a terapeutas indígenas. Las técnicas terapéuticas, como las *barridas* rituales, comenzaron a ser utilizadas por no-indígenas y la noción de *nahualli* fue incorporada por las poblaciones mestizas y mulatas de zonas rurales. Aunque *sintetizada* con creencias de origen africano o europeo, hoy en día encontramos el concepto de la entidad compañera entre los pueblos negros de la Costa Chica del Pacífico, el *nahualli*-ladrón aparece en los relatos de los mestizos de la Cuenca de México y el estado de Veracruz, y la creencia en el *tlahuipuchtli* parece esparcirse un poco por todo México y los pueblos mexicano-americanos de los Estados Unidos.

No obstante, a partir de la llegada a la Nueva España de las ideas de la Ilustración, los grupos dominantes comenzaron a cambiar su punto de vista acerca de las creencias indígenas. El nahualismo ya no era visto como producto de la inspiración diabólica sino como fruto de la ignorancia indígena. De hecho, la utilización actual citadina del término *nahual*, como sinónimo de "rudo" o "vulgar", parece ser heredera de la visión española y mestiza que veía en la cultura indígena un obstáculo para la modernización del país.

Años después, en el proceso de construcción de la identidad mexicana, los ideólogos de la Independencia y la Revolución comenzaron a ver el pasado indígena como una suerte de época dorada que servía de prefacio a la historia de un país emergente. El mexicano, la raza de bronce, era pensado como producto del épico mestizaje entre la España conquistadora y el antiguo mundo mesoamericano. Para promover esta nueva imagen del mexicano, el Estado propulsó el surgimiento de un arte nacionalista que difundía los valores e iconos de la nueva cultura. Como acompañante en construcción del imaginario mexicano, el *nahual* se convirtió en uno de los más insignes emblemas de indianidad y, como tal, fue ampliamente difundido en los más diversos géneros artísticos.

Sin embargo, no fue sino a partir de las décadas de 1960 y 1970 que, en el marco de los movimientos contraculturales de la época, los no indígenas comenzaron a apropiarse de las antiguas creencias prehispánicas para utilizarlas en prácticas

16 Institución colonial encargada de supervisar la práctica médica.

psicomísticas. En este contexto, Castaneda presenta una nueva imagen del indio contemporáneo mexicano en la cual, en lugar de figurar como símbolo del subdesarrollo, éste es mostrado como poseedor de un saber oculto e inaccesible a la mentalidad occidental. Al mismo tiempo, el gusto por lo exótico de los occidentales y los mexicanos occidentalizados, impulsó la emergencia de diversos movimientos psicomísticos —principalmente mexicanos y norteamericanos— que, inspirados por el nahualismo y otras corrientes neochamanistas, buscan la salvación a través de la autoexploración.

Gracias a la difusión de la educación nacional, a la masificación de la información por el radio, la televisión y el internet, y a los recientes movimientos de reivindicación indígena, los mesoamericanos contemporáneos han comenzado a revitalizar y dar nuevas significaciones a las antiguas creencias prehispánicas. Los indios leen las obras de los historiadores y antropólogos mexicanistas contemporáneos, reinician la enseñanza de lenguas indígenas en las poblaciones más mestizadas y, en nuestros días, comenzamos a encontrar de nuevo individuos que se dicen *nahuales* en los medios más urbanizados.[17]

La historia del *nahualli* es la historia de un término que, después de numerosas modificaciones semánticas, ha escapado a la extinción del mundo prehispánico. Su sentido se ha transformado con el tiempo, se ha adaptado a los nuevos contextos socioculturales y ha perdurado al interior de las culturas capitalistas contemporáneas. Al mismo tiempo, el nahualismo ha sabido encontrar diversas estratagemas que le han permitido mantenerse anclado en el pensamiento indígena contemporáneo. Los términos que designan al *nahualli* han cambiado, mas la creencia ha sabido resistir al impacto devastador de la evangelización. ¿Podrá soportar la influencia de la cultura globalizada difundida mediante la televisión y el internet?

SOBRE EL SINCRETISMO Y LA TRANSFORMACIÓN CULTURAL

El estudio de los diferentes procesos históricos por los que ha transitado el *nahualli* nos muestra el escaso valor explicativo del concepto de sincretismo. Al decir que una cosa es "sincrética" se sobreentiende la existencia de un elemento que no lo es, lo cual, después de casi dos millones de años de vida humana y producción cultural, resulta más que ingenuo. Cuando hablamos de sincretismo en Mesoamé-

[17] Durante mi estancia en Huejutla pude observar letreros, en los alrededores de la biblioteca, que anunciaban cursos de náhuatl para los habitantes del municipio. Además, los miembros del Cemanahuac Tlamaztiloyan enseñan náhuatl clásico y danzas de inspiración mexica en numerosas casas de cultura de la ciudad de México.

rica solemos referirnos a la mezcla, convergencia y unión de fenómenos culturales indígenas y españoles. Pero olvidamos que la cultura española, además de no ser homogénea —y lo era aún menos en el siglo XVI, unas décadas después de su unificación—, está constituida por elementos de origen judeocristiano, árabe-musulmán y greco-latino, sin mencionar que estas tradiciones tienen como antecedente a los egipcios, los sumerios, los fenicios, etcétera. Por otra parte, es innegable que las culturas mesoamericanas prehispánicas, empezando por los olmeca, han estado en contacto tanto con pueblos de suroeste Norteamericano —de Bat Cave a los hopis, zuñis, etcétera— como con sociedades del norte de Sudamérica, cuando menos desde Chavín de Huantar. A ello también se puede añadir el origen norteño de las lenguas yutoaztecas y la posible procedencia sureña del purépecha.[18]

De este modo, nos resulta ilógico pensar a la cultura indígena del siglo XVI como un sistema monolítico de relaciones simbólicas, pues, a nuestro parecer, se trataría más bien de un sistema en que la fricción entre los numerosos puntos de vista permitió un perpetuo cambio. Parafraseando a Galinier (2000: 9), nosotros tenderíamos a ver a la cosmovisión mesoamericana como algo que "se ha construido, sedimentado lentamente, antes —y después— de la llegada de los europeos".

Por otro lado, cuando estudiamos su evolución poshispánica podemos notar que en los nahualismos contemporáneos no existe una simple fusión de ideas procedentes de diferentes contextos culturales sino que, en diferentes épocas y situaciones, una gran diversidad de fenómenos y agentes ha dado lugar a muy distintas clases de operaciones simbólicas. Entre estas últimas hemos podido identificar las siguientes:

Reducción y convergencia. Ante la presencia de figuras análogas se resaltan las semejanzas y se minimizan las divergencias; se usan las similitudes para hacer concordar al elemento exógeno dentro de la lógica de la cosmovisión que la absorbe. Ejemplos de ello son el *nahualli* mesoamericano y el ritualista pagano europeo *reducidos* a la figura de la bruja, el *nagual* explicado como falso ángel de la guarda por Núñez de la Vega o el ángel de la guarda descrito en términos *naguales* por los

[18] Existen algunos motivos, como la "greca escalonada" y los "hombres-pájaro-serpiente", que se encuentran en el arte de muy diversas culturas del Pacífico americano, desde el norte de Sudamérica hasta el suroeste de Estados Unidos. A esto podemos añadir que, en la opinión de Swadesh (1967-68), el quechua y el purépecha se encuentran emparentados (véanse los trabajos de Hers: 1989 y Braniff: 1995).

mames contemporáneos. Un último ejemplo de este tipo de fenómenos es la reducción de Huitzilopochtli-Tezcatlipoca a la figura de Santiago, ya que se aprovechó su carácter guerrero y su asociación al trueno, e importó muy poco que este santo fuera patrono de la conquista al momento de convertirlo en protector de los indígenas.

Retroalimentación. Se trata de un proceso en el que la creencia exógena es usada para confirmar una idea propia. A diferencia del caso anterior, aquí no existe intento alguno para explicar la creencia del otro sino que simplemente se le reorienta en el sentido de la propia cosmovisión. Éste es el caso de la mención de los sacrificios humanos mesoamericanos en un texto de demonología del siglo XVI: "Por ende, el demonio trayendo a la memoria los sacrificios pasados [los mencionados en la Biblia] en que le sacrificaban niños y derramaban en los templos mucha sangre humana, como si en ello se deleitase, agora por sus ministros lo mesmo trabaja, como dicen que se hace entre los idólatras de la Nueva España" (Castañega: 1994, 27).

Síntesis y confusión. En virtud de sus semejanzas y el intercambio de sus propiedades, dos elementos procedentes de tradiciones culturales diferentes y en contacto terminan por mimetizarse y volverse casi indistinguibles. Éste es el caso de la *strix* europea y el *tlahuipuchtli* mesoamericano, así como del *animal* afromestizo y el *nahualli* indígena.

Cambio de sentido. Se refiere a aquellos casos en que un término es empleado por una cultura diferente a la que lo produjo y con un sentido completamente distinto del que originalmente tenía. Esto se observa en el uso mestizo citadino del término *nagual*, pues asignándole el sentido de "naco", "inculto", etcétera, se le dan significados que antes nunca tuvo. Obviamente éste es también el caso de los distintos grupos neonahuales que imponen sus propios valores culturales al término *nahual* y a la sociedad tolteca.

Simplificación discursiva. Se refiere a la adopción de un discurso ajeno sobre la propia cultura sin que éste produzca, en realidad, una transformación significativa. Éste es, por ejemplo, el caso de aquellos indígenas nahuas que definen al *nahualli* como "aquel que se transforma", sin que por ello se incluya a toda clase de seres transformistas en la categoría de los *nanahualtin*.

Erosión. Al modificarse el marco conceptual en el que se ubicaba un concepto, se produce una pérdida de sentido que conduce al reemplazo del significado original por un simple remanente. Un ejemplo de este fenómeno es el uso de la palabra "brujería" para nombrar las prácticas de superchería o superstición pues, aunque esta idea sí estaba presente en su formulación original, se ha perdido en gran me-

dida su vinculación con lo demoniaco. Lo mismo sucede con las figuras del *temacpalitoti* y el *nenonotzale* porque, aunque el robo y el rapto todavía aparecen entre las actividades de *nahualli*, se han perdido tanto los vocablos enunciados como la especificidad de los personajes.

Polivalencia. Al apropiarse de un elemento procedente de un contexto cultural exógeno, éste adquiere una nueva carga semántica sin, por ello, perder su sentido original. Éste es el caso de los conceptos de bruja y diablo en el mundo indígena contemporáneo, ya que, sin perder su carácter maléfico, éstos son aplicados a la terapeuta tradicional y el Señor del Monte, respectivamente.

Refuncionalización. Aquí hablamos de aquellos casos en los que, sin que exista un evidente cambio de sentido, se modifica la función de un elemento cultural exógeno al incorporársele a un contexto cultural diferente. Aquí hacemos particular alusión a las valoraciones nacionalistas de la figura del *nahualli*: aunque dicho concepto no se ha modificado directamente, su uso como símbolo del folclor indígena dista mucho del que tuvo en época prehispánica. Éste es también el caso de los sacerdotes en las creencias de los tzeltales y los habitantes de Malinalco porque, sin que éstos hayan perdido sus principales atributos, se les sitúa en contextos que resaltan su carácter de enemigos de la tradición local.

Reinvención. Un elemento cultural casi desaparecido es reinventado a través de la reinterpretación de creencias remanentes a partir de ideas procedentes de contextos exógenos que *cambian de sentido* o *refuncionalizan* el elemento indígena original. Éste es claramente el caso de los antiguos pueblos indígenas que, inmersos en un proceso de revaloración de su patrimonio cultural, procuran reintroducir el nahualismo a partir de lo que leen en textos tanto psicomísticos como de carácter histórico-antropológico.

Adición y conglomeración de funciones. Aquí se trata concretamente de aquellos especialistas rituales que, a fin de preservar su vigencia, en situación colonial, se ven obligados a asumir funciones que antes no tenían, ya sea la simple *adición* de una clase de actividad o la *conglomeración* de diversos roles sociales bajo la imagen de un sólo personaje. Éstos serían los casos de los *nanahualtin* en las sublevaciones indígenas y la fusión de los papeles del *tlamacazqui* y el *tlamatini* en los especialistas rituales de la época contemporánea.

Adición. La forma más clara de modificación de un sistema simbólico es la aparición de símbolos o personajes procedentes de un trasfondo cultural diferente. Dentro de esta clase de fenómenos encontramos la *incorporación por analogía*, en la que es a través de la comparación con elementos culturales propios que un elemento exógeno puede ser aprendido e incorporado a la cosmovisión del individuo

o grupo. A través de este mecanismo los españoles asimilaron las creencias indígenas y, por medio del mismo, los mesoamericanos contemporáneos aprenden e interpretan las doctrinas protestantes.[19]

Obviamente, lo que aquí presentamos no tiene más que una intención esquemática pues, en la realidad, ninguno de estos procesos se presenta de manera aislada sino que éstos tienden a seguirse e imbricarse en largas cadenas de transformaciones culturales.

Al mismo tiempo, vemos al cambio cultural en Mesoamérica como un proceso en el que diversos sistemas de representación simbólica se enfrentan y luchan por la conservación de sus núcleos centrales. En esta dinámica, los elementos del exterior son interpretados, manipulados, adicionados, absorbidos o eliminados siempre procurando que su contacto no perjudique los propios marcos de referencia. El interior del sistema simbólico es ajustado, reinterpretado e, incluso, reinventado con la intención de que su modificación no conlleve la total aniquilación de la identidad grupal. Son el balance y el equilibrio, entre los diversos factores que entran en juego, los que determinan que un cierto sistema simbólico se conserve vigente o caiga en el desuso y el olvido.

UNIDAD, DIVERSIDAD Y DIFUSIÓN DEL NAHUALISMO

Cuando nos dedicamos a buscar semejanzas entre las creencias en torno a las entidades compañeras de los pueblos indígenas de América, nos encontramos con una serie de creencias dispersas por muy diversas regiones del continente; regiones tan distantes como el sur de Canadá y el norte de Sudamérica. Sin embargo, también podemos observar que, salvo en algunos casos poco usuales como los ojibwa y otros pueblos chippewa, las creencias más semejantes tienden a situarse en una zona bastante definida: Mesoamérica nuclear (centro y sur de México, norte de Centroamérica).

No obstante, al estudiar las creencias específicas de esta zona, hemos podido observar que no existe una homogeneidad absoluta entre los conjuntos de nociones sino que, por el contrario, existe una amplia variedad de creencias y también, diversas formas de permutaciones posibles:

1. *Variaciones ordinarias*. Hemos podido observar la existencia de una serie de elementos que, aunque pueden ser cambiados por otros, se ubican dentro de una gama bastante limitada de alternantes. En ocasiones, pueden encontrarse, de

[19] Ya habíamos tratado el tema de los procesos de transformación cultural en un trabajo anterior. Véase Lugo y Martínez (2005).

modo no excluyente, dos o más versiones de un mismo aspecto en una comunidad o región cultural, como si un determinado grupo social tuviera la posibilidad de elegir una creencia de entre un conjunto más o menos finito de concepciones equivalentes. Algunos ejemplos de esta clase de variaciones son los medios para asignar o adivinar la especie *nahualli* de un individuo, el método usado para combatir las tormentas y la clase de entidad anímica que se comparte con la entidad compañera.

2. *Variaciones en el margen*. Dentro de esta clase encontramos modificaciones que, aunque son infrecuentes, cambian muy poco el esquema general del nahualismo. Entre éstas tenemos la idea de que comer al *nahualli* evita la muerte del personaje, el hecho de que el *mal de ojo* es provocado por una entidad fría o caliente y el que las coesencias otomíes se obtienen por pares.
3. *Variaciones trascendentes*. Se trata de alteraciones que sitúan a un caso particular en el borde de lo aceptable y, por lo común, suponen una cierta contradicción con el resto de las ideas sobre el *nahualli*. En este caso, observamos la idea de que el *nahualli* es la especie y no el individuo, entre los nahuas de Tequila, el que el hombre y la entidad compañera tengan cada uno su propia ánima, entre los mixes, y el que nunca sea la coesencia la forma asumida, por los hombres-*nahualli* jacaltecos.

Las modificaciones de los dos primeros grupos pueden ser interpretadas como producto de la multiplicidad de opiniones y puntos de vista sobre un tema dentro de cualquier sociedad. En el tercer caso estaríamos ante alteraciones que, al acumularse, tenderían a suponer la desaparición o el distanciamiento del nahualismo como sistema simbólico.

Dentro de la última clase encontramos tres posibles factores que podrían haber incidido en su divergencia:

a) La posibilidad de que ciertos sistemas simbólicos similares al nahualismo, pero con diferente origen, hayan terminado por confundirse o fusionarse con él. Éste es, tal vez, el caso de los lacandones, donde los *onen* se encuentran más ligados a los linajes y a los dioses que a los individuos (Bruce: 1975, 71), y los tlapanecos, quienes, en lugar de vincularse con un ser animado, pueden asociarse a un elemento topográfico (Dehouve: 2006, comunicación oral).[20]

[20] Comunicación hecha durante su conferencia dictada en el marco del "Seminario Signos en Mesoamérica", dirigido por Alfredo López Austin y Andrés Medina del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

b) La existencia de variaciones regionales o específicamente asociadas a un determinado grupo étnico. Al parecer éstas no suelen ser muy significativas o al paso del tiempo han tendido a borrarse ya que, hasta el momento, el único caso que pudimos localizar es el del nahualismo maya donde existe la idea de que la entidad compañera puede radicar, al mismo tiempo, en el interior y en el exterior del cuerpo humano; dicha idea es bastante inusual en el resto de Mesoamérica.
c) La influencia de cuerpos de ideas de origen foráneo que inducen diversos tipos de cambios. De este tema ya hemos hablado en otra sección.

Así, nuestro *núcleo central*, más que estar constituido por una serie de elementos invariables, se encontraría formado por un conjunto de permutaciones que, al mantenerse dentro de ciertos límites, nos permiten prefigurar un esquema general. Nuestros *esquemas periféricos* estarían conformados por todos aquellos elementos que pueden variar sin alterar considerablemente la constitución del sistema.

A partir de esto y del modelo que hemos construido, consideramos que el nahualismo se encuentra presente entre los nahuas, los otomíes, los mixes, los zapotecos, los mixtecos, los chinantecos, los chontales, los triquis, los zoques, los amuzgos, los cuicatecos, los pupolucas, los huaves, los mazatecos, los totonacos, los chontales, los chatinos, los tzeltales, los choles, los tzotziles, los tojolabales, los quichés, los chuj, los jacaltecos, los tzutuhiles, los mayas yucatecos, los mames, los mochó, los lencas y los chontales. Entre los grupos que se encuentran en los márgenes del nahualismo figuran los yaquis, los pueblo, los huicholes, los rarámuris, los pápagos, los diegueño, los tlapanecos y los lacandones. Así, aun si todavía no estamos en condiciones de demostrarlo de manera cabal, tenderíamos a colocar como *núcleo* de nuestro sistema en el centro, sureste y suroeste de Mesoamérica y en la *periferia* a los grupos del noroeste de México y del suroeste de los Estados Unidos.

Aunque esto sólo constituye una somera guía para la identificación del nahualismo, en la tabla 17 se presentan las principales creencias del nahualismo clasificadas según su frecuencia.

EVALUACIÓN FINAL Y PERSPECTIVAS DE INVESTIGACIÓN

Aun si, gracias a la analogía etnográfica, hemos podido plantear los principios básicos de aquel sistema simbólico que llamamos nahualismo, no podemos pretender haber agotado la totalidad de este tema, ya que todavía restan algunos problemas que no hemos sido capaces de resolver.

Para empezar, podemos mencionar que un mayor conocimiento de las lenguas indígenas permitirá a los futuros investigadores exprimir a las fuentes antiguas datos más precisos. Particularmente, considero que un conocimiento profundo del significado etimológico de los términos *texoxani*, *nenonotzale*, *puz*, *lab* y *ch'ulel* nos ayudará a comprender mejor la creencia en el *nahualli*. En este mismo sentido, habría que indagar más en los usos metafóricos de los vocablos *way* y *nahualli* en los cantos y proverbios de la época de contacto, ya que, en la mayoría de los casos, éstos me han sido escasamente comprensibles; recomiendo empezar por estudiar los *Cantares mexicanos* (1985, 362-363, 398-399, 404-406), el *Códice florentino* (VI, 234) y *El ritual de los Bacabes* (1987). Para un próximo estudio del nahualismo y, en especial de la terminología referente al *nahualli*, será de gran utilidad contar con vastos conocimientos en lenguas mayas y yuto-aztecas.

Para una definición y delimitación más precisa del fenómeno estudiado será necesario contar con mayor cantidad de datos confiables. Debo admitir que, después de casi cien años de antropología mexicanista, los vacíos de información son todavía aterradores. Sobre todo, es necesario recopilar textos sobre aquellos grupos que en el momento presente se ven amenazados por la extinción. La falta de información afecta en particular a temas como la creencia en *nanahualtin* colectivos, las transformaciones *posmortem* y los viajes al inframundo en forma no humana durante el sueño, temas sobre los que los datos contemporáneos son escasos e imprecisos.

El desciframiento de nuevos textos epigráficos mayas tendrá sin duda un rol de importancia en la comprensión de las evoluciones premexicas del fenómeno. Un estudio profundo de los diversos procesos inquisitorios de la época colonial, que yo apenas tuve ocasión de explorar, nos permitirá sin duda disponer de nuevos casos y variantes de nahualismo.

De hecho, este trabajo no constituye más que una primera aproximación, necesaria pero insuficiente, para la plena comprensión del fenómeno. Aún resta por entender el modo en que el nahualismo funciona y se transforma en cada uno de los contextos cronoculturales en que se sitúa. Al mismo tiempo, si se considera que la creencia en el *nahualli* se encuentra íntimamente ligada a los conceptos de cuerpo y ánima, ésta no podrá ser plenamente comprendida en tanto no poseamos mayores datos sobre la noción de persona en general. En otras palabras, no es sólo el trabajo teórico individual el que hará avanzar este problema sino, sobre todo, la acción conjunta y meticulosa de la colección de datos precisos y detallados sobre los nahualismos de las más variadas épocas y regiones.

Tabla 17
Frecuencia de las creencias sobre el *nahualli*

Conceptos constantes	Conceptos usuales
Existe, al menos, un ser, de forma generalmente animal, que comparte una entidad anímica. Gracias a esto sus destinos son interdependientes; lo que sucede a uno repercute en el otro. Por ello se procura evitar que los enemigos sepan la identidad de la propia entidad compañera.	Los dioses, los muertos y las colectividades pueden estar igualmente dotados de un *nahualli* que se presenta en la superficie terrestre para comunicarse con los hombres.
En virtud de esta ánima compartida existe toda una serie de cualidades humanas que, se supone, derivan de la clase de *nahualli* que se posea.	La entidad compañera vive en el inframundo pero también puede desplazarse al mundo humano u otros espacios míticos.
Cuando menos, en algunos casos, la entidad compañera funge como guardián, compañero o consejero de la persona a quien se asocia.	Los *nanahualtin* viven en un mundo jerarquizado a imagen y semejanza del mundo social; el *nahualli* ocupa una posición similar a la su contraparte humana.
El *nahualli* tiende a adquirirse durante el embarazo o los días inmediatos al nacimiento.	Entre los múltiples *nanahualtin* existe uno que se encuentra más íntimamente ligado a la persona; el resto sólo señalan rasgos marginales de la personalidad y su muerte provoca males pasajeros.
Ambos seres viven en espacios separados y sólo durante el sueño, o estados semejantes, que el *nahualli* revela su naturaleza al humano.	Quienes no tienen *nahualli* suelen ser pensados como inferiores.
La posesión de un mayor número de *nanahualtin* está relacionada a un mayor poder sobrenatural. Quienes no los tienen son vistos como inferiores.	Suelen existir deidades encargadas de cuidar a las entidades compañeras.
En algunos casos se cree que todo mundo posee un *nahualli*, en otros que sólo unos cuantos, pero siempre existen algunos que se encuentran más íntimamente ligados a sus entidades compañeras. Es esta característica quien les permite tomar su forma y actuar en el ámbito de la noche.	La especie *nahualli* puede figurar en el nombre o signo de aquello a lo que se asocia.

Conceptos inusuales
Que el *nahualli* viva al mismo tiempo al interior y el exterior del cuerpo (mayas).
Que el *nahualli* sea invisible o imperceptible para el común de los humanos (lencas y tzeltales).
La existencia de ritos tardíos para unir al hombre con su *nahualli* (chontales de Honduras, chiapanecos coloniales).
Los *nanahualtin* pueden ser trasmitidos, comprados o vendidos en vida (tzeltales).
El *nahualli* existe desdoblado en el cielo y el cerro (tzotziles).
Un brujo puede dañar a un recién nacido cambiándole el *nahualli* que le corresponde (chatinos).
Si una persona migra, su coesencia seguirá sus movimientos.

Tabla 17 (*continuación*)

Conceptos constantes	Conceptos usuales
Quienes se encuentran más próximos a sus entidades compañeras son pensados como capaces de adoptar su forma, penetrar en espacios míticos y recibir mensajes de la sobrenaturaleza.	Los *nanahualtin* son pensados como falsos animales; existen cualidades que los distinguen de los otros seres de su especie.
Gracias a este carácter especial, esos personajes suelen ser elegidos por las deidades para fungir como sus intermediarios. Así, suelen fungir como terapeutas, meteorólogos y causantes de enfermedad.	Los *nanahualtin* se desarrollan de modo semejante a sus contrapartes humanas.
	Un individuo que ha perdido a su coesencia puede evitar la muerte consumiendo una parte del cuerpo de su *nahualli*.

Conceptos inusuales
Una persona puede condicionar el tipo de coesencia de otra al tocarlo (afromexicanos de la Costa Chica).

FUENTES

ABREVIATURAS

AGI	Archivo General de Indias
AGN	Archivo General de la Nación
AHDCH	Archivo Histórico Diocesano de Chiapas

ARCHIVOS

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN, MÉXICO

1815 *Criminal*, 175.5, *Proceso contra varios indios por hechiceros*, Jurisdicción de Cuauhtla.
1594 *Inquisición*, 206.9, *Proceso contra Andrés de Villalobo,* Veracruz.
1614 *Inquisición*, 304.39, *Proceso contra el licenciado Hernando Ruiz de Alarcón*, México.
1621 *Inquisición*, 339.84, *Proceso sobre hechicería*, Guadalajara.
1621 *Inquisición*, 486. s/n, *Denunciación de Anna de Rosas*, Querétaro.
1624 Inquisición, 303.64, *Agustín Alonso Malgarejo, contra varios indios de Meztitlán*, Meztitlán.
1624 *Inquisición*, 303.14, *Denuncia de fray Julio contra varios indios.* Huasteca (?)
1626 *Inquisición*, 354.s/n, *Proceso contra Francisco Navarros*, Tepatlán.
1627 *Inquisición*, 376.4, *Deposición de Luisa Méndez contra Leonor*, Villa Hermosa.
1632 *Inquisición*, 837.4, *Declaración de Serafín Fresnillo*, Colima.
1633 *Inquisición*, 377.17, *Declaración de Juan Pascual*, Guatemala.
1661 *Inquisición*, 705.5, *Proceso contra Juana*, Metepec.
1675 *Inquisición*, 668.7, *Proceso contra María de Castro,* Guanajuato.
1688 *Inquisición*, 669.10, *El fiscal del Santo Oficio contra Nicolaza*, San Luis Tlacotepeques.
1689 *Inquisición*, 674.14, *Proceso contra Francisca Corral*, Pátzcuaro.

1694 *Inquisición*, 497.10, *El fiscal del Santo Oficio contra Pascuala*, Santiago de Goatla.
1710 *Inquisición*, 674.27, *El Señor fiscal de este Santo Oficio contra José Lozano, de casta loba, por idolatría,* Actopan.
1712 *Inquisición*, 745.1, *Proceso contra María Franco de Orozco*, Villa de Santa María de los Lagos.
1717 *Inquisición*, 767.30, *El fiscal del Santo Oficio contra María Escobar*, Meztitlán.
1732 *Inquisición*, 837.4, *Deposición de Diego Beltrán Vicente*, México.
1733 *Inquisición*, 848.1, *El fiscal del Santo Oficio contra Manuela Riberos*, Zacatecas.
1733 *Inquisición*, 849. s/n, *El fiscal del Santo Oficio contra Pedro Josep*, Noalingo.
1737 *Inquisición*, 864.s/n, *Proceso contra María de Nieves Montiel*, Granada, Guatemala.
1742 *Inquisición*, 912. 70, *Declaración de Josefa Aguirres*, Saltillo.
1751 *Inquisición*, 939.8, *Declaración de María Borrego*, Santiago de Monclova.
1753 *Inquisición*, 953.41, *Proceso contra Marcela, partera*, Mérida.
1760 *Inquisición*, 1042.4, *Andrés de la Cruz contra Isabel María*, Tepeji.
1774 *Inquisición*, 1182.2, *Declaración de Rafael Antonio Caballero*, Villa del Carbón.
1787 *Inquisición*, 1299.18, *El fiscal del Santo Oficio contra Manuela de Ibarra*, Nicaragua.

ARCHIVO HISTÓRICO DIOCESANO DE CHIAPAS, CHIAPAS

1678 *Autos criminales contra Diego de Vera. Pueblo Nuevo de Magdalena de la Pitta.*
1685 *Autos contra Antonio de Ovando, indio del pueblo de Jiquipilas, Nicolás de Santiago, mulato libre, vecino de él y Roque Martín, indio de Tuxtla, por hechiceros, brujos, nagualistas y supersticiosos,* Las dos cuevas de Jiquipilas.
1696 *Autos criminales contra Esteban de Mesa, indio natural de Tecpatlán, por haber hechizado a Catarina Pérez, mujer de Tomás Muñoz, naturales de dicho pueblo.*
1721 *Autos criminales contra Nicolás Fabián por hechicero.*
1778 *Sobre idólatras del pueblo de San Andrés, Partido de Chamula*, San Andrés Larrainzar.
1780-1784 *Sebastián Gómez, Regidor del Barrio de San Diego sobre su riña con Antonio de Morales, desterrado de Oxchuc por brujo y hechicero.*

1798 *Proceso sobre hechicería formado a los indios de Magdalena por denuncia del cura del citado pueblo,* Magdalena Coalpitan.
1801 *Expediente contra Tiburcio Pamplona, indio del pueblo de Quechula, por brujo.*

ARCHIVO JUDICIAL DE PUEBLA

1967 *Año* 1834, *Partido de Tlapa*. Película 10 de Microfilm. Antonio Pompa y Pompa y José Miranda (selección), MNA, Colegio de México, México.

BIBLIOGRAFÍA

Abell, Robert L.
1970 *Los popolocas orientales. Un estudio etnológico sobre San Juan Atzingo*, tesis de maestría en Antropología, Cholula, Universidad de las Américas.

Abric, Jean-Claude
1994a *Pratiques sociales et représentations,* París, Presses Universitaires de France.
1994b "L'organisation interne des représentations sociales: système central et système périphérique", en *Structures et transformations des représentations sociales,* edición de Ch. Guimelli, Lausana/París, Delachaux et Niestlé.

Acheson, Nicolas
1966 "Etnozoología zinacanteca", en *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas,* edición de E. Vogt, México, Instituto Nacional Indigenista.

Acosta, Joseph
1940 *Historia natural y moral de las Indias,* edición de Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica.

Adams, Richard
1952 *Un análisis de las creencias y prácticas médicas de un pueblo indígena de Guatemala (con sugerencias relacionadas con la práctica de medicina en el área maya),* Guatemala, Ministerio de Educación Pública.

Aguado Vázquez, José Carlos
1998 *Cuerpo humano, ideología e imagen corporal en el México contemporáneo*, tesis de doctorado en Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

Aguirre Beltrán, Gonzalo
1955 *Medicina y magia. El proceso de aculturación y el curanderismo en México,* México [s. e.].

1963 (1992) *Medicina y magia. El proceso de aculturación y el curanderismo en México*, México, Instituto Nacional Indigenista (Antropología Social).
1972 *La población negra de México*, México, Fondo de Cultura Económica.
1978 *Nahualismo y complejos afines en el México colonial*, reimpresos del Instituto Indigenista Interamericano, III, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
1994 "La sombra y el animal", en *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses. Siglos XVI-XX*, coordinación de Matías Alonso, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, p. 153-164.

Albertani, Claudio
1995 "Don Tomás, un rezandero ixil", *Ojarasca*, Suplemento de *La Jornada*, México, n. 42-43.

Alberti Manzanares, Pilar
1994 "Mujeres sacerdotisas aztecas: las *cihuatlamacaƶque* mencionadas en dos manuscritos inéditos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. XXIV, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 171-217.

Albores, Beatriz
1997 "Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepec, Estado de México", en *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, edición de Beatriz Albores y Johanna Broda, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 278-445.

Alcántar Camarena, Alfredo
1992 "El nahualismo y las transformaciones del ser", en *V Coloquio Medicina Tradicional Mexicana. Un saber en extinción*, marzo 1991, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Zaragoza, p. 11-30.

Alcina Franch, José
1993 *Calendario y religión entre los ƶapotecos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Alcorn, Janis
1984 *Huastec Mayan Ethnobotany*, Austin, University of Texas Press.

Alejos García, José
1994 "Magia y razón. Antropología del nagualismo en Mesoamérica", en *Anuario del Instituto Chiapaneco de Cultura* 1993, Ocozautla de Jiménez, Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas/Desarrollo Integral de la Familia, p. 411-419.

Almstedt, Ruth Farrell
1977 *Diegueño curing practices*, San Diego, California, San Diego Museum of Man (San Diego Museum Papers 10).
Alonso, Martín
1988 *Enciclopedia del idioma*, v. II, México, Aguilar.
Altglas, Veronique
2000 "Living in harmony: une identité religieuse au-delà des frontières", *L'Ethnologie Française* (numéro spécial: *Les nouveaux mouvements religieux*), París, p. 583-590.
Alva Ixtlilxóchitl, Fernando
1891-1992 *Obras históricas*, 2 t., edición de Alfredo Chavero, México, Oficinas Tipográficas de la Secretaría de Fomento.
1975 *Obras históricas*, 2 t., edición de Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
Alvarado, Francisco
1962 *Vocabulario en lengua mixteca*, edición de Wigberto Jiménez Moreno con un apéndice que contiene un glosario extraído de Antonio de los Reyes, *Arte en lengua mixteca*, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional Indigenista.
Alvarado Solís, Neyra Patricia
2001 *Lier la vie et défaire la mort. Le système rituel des* mexicaneros, tesis de doctorado en Etnología, Nanterre, Université de Paris X.
Alvarado Tezozómoc, Hernando
1878 *Crónica mexicana*, edición de Manuel Orozco y Berra, México, Porrúa.
1980 (1944) *Crónica mexicana*, edición de Manuel Orozco y Berra, México, Leyenda.
1998 (1949, 1991) *Crónica mexicáyotl*, traducción de Adrián León, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
Álvarez Heydenreich, Laurencia
1983 "Diagnóstico y curación en Heyapan, Morelos", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XXIX, n. 1, México, Sociedad Mexicana de Antropología, p. 97-113.
1987 *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Alvear Acevedo, Carlos
1950-1960 "Totemismo en los antiguos pueblos indígenas de Mesoamérica", *Nicaragua Indígena*, n. 28-29, Managua, Instituto Indigenista Nacional, p. 28-30.
Álvez Chávez, Raúl
1997 *Los habitantes del lugar de las nubes. Una mínima presentación de las creencias mixtecas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
Anales de Cuauhtitlan
Véase *Códice Chimalpopoca*.
Anales mexicanos Bibliotèque Nationale de France 303
1990 Collection Bibliothèque Nationale, paleografía de Marc Thouvenot, París, Sup-Infor (Mesoamérica). Disponible en <www.sup-infor.com>.
Anderson, Arthur Jo
1966 "Refranes en un santoral mexicano", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. VI, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 55-62.
Anderson, Richard y Concepción Roque Hilario
1983 *Diccionario cuicateco*, México, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios Indígenas 6).
Annotations du Codex Xolotl
1992 Paleografía de Marc Thouvenot, Collection Mesoamerica, SUP-INFOR. Disponible en <www.sup-infor.com>.
Anotaciones al Códice telleriano remensis
1995 Paleografía de Eloïse Quiñones Keber con la colaboración de Michel Besson, Sup-Infor (Mesoamérica). Disponible en <www.sup-infor.com>.
Antigüedades de México. Basadas en las recopilaciones de Lord Kingsborough
1964-1967 4 v., estudio e interpretación de José Corona Nuñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
Anzures, María del Carmen
1987 "La curación y los sueños", en *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio*, edición de Barbro Dahlgren, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 21-31.
1990 "Tlaloc, Señor del Monte y Dueño de los Animales. (Testimonios de un Mito de Regulación Ecológica)", en *2° Coloquio Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 121-158.

Applegate, Richard
1979 "The black, the red and the white: duality and unity in the Luiseño cosmos", *Journal of California and Great Basin Anthropology,* n. 1, Banning, California, Malki Museum.
Aquino, Tomás de
1954 "Reflexio: Antología de textos sobre el conocimiento del Yo", traducción de Clemente Hernando Balmori, *Humanitas,* n. 3, San Miguel de Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, p. 367-429.
Ara, Domingo de
1986 *Vocabulario en lengua tzeltal según el orden de Copanbastla*, edición de Mario Humberto Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
Aramoni Abbat, María Elena
1990 *Tlalocan tata, Tlalocan nana. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
Aramoni Calderón, Dolores
1992 *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
Aranda Kilian, Lucía
1993 "Sobrevivencia de los *nahualime* en una comunidad indígena", *Anales de Antropología*, v. XXX, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 111-118.
Archivo General de Indias
1928-1931 *Índice de documentos de Nueva España existentes en el Archivo de Indias de Sevilla*, 4 tomos, México, Secretaria de Relaciones Exteriores (Monografías Bibliográficas Mexicanas).
archivo General de la Nación
1982 *Catálogo del ramo de inquisición,* 2 tomos, edición de Guillermo Ramírez Montes, México, Archivo General de la Nación.
Arenas, Pedro de
1982 *Vocabulario manual de lenguas castellana y mexicana*, edición de Henrico Martínez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
Arias García, Juan Jesús
1987 "El chamán y el mito. El caso de Yucatán", en *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio,* edición de Barbro Dahlgren, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 33-41.

Ariel de Vidas, Anath
1997 *Le tonerre n'habite plus ici. Représentations de la marginalité et construction de l'identité teenek. (Huastèque veracruzaine, Mexique)*, tesis de doctorado en Antropología Social y Etnología, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
2002 *Le tonerre n'habite plus ici. Représentations de la marginalité et construction de l'identité teenek (Mexique)*. París, Éditions de l' École des Hautes Études en Sciences Sociales.
2003 *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca Veracruzana, México)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centre d'Études Mexicains et Centre Américains/El Colegio de San Luis.
Arlegui, José
1851 *Chronica de la provincia de* nsps *San Francisco Zacatecas,* apéndice de Antonio Gálvez, México, Cumplido, reimpreso en México.
Arnauld, Charlotte y Danièle Dehouve
1997 "Poder y magia en los pueblos indios de México y Guatemala", *Tiempos de América,* n. 1, Castellon, Fundacio Caixa Castello, p. 25-44.
Aschman, Elizabeth
1962 "The snake that gives money: a Totonac myth", *Tlalocan,* v. iv, México, La Casa de Tláloc, p. 197-203.
Aschman, Herman
1973 *Vocabulario totonaco de la Sierra*, México, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios Indígenas 7).
Aschman, Pedro
1950 *Vocabulario de la lengua totonaca,* México, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios Indígenas 2).
Augur, Helen
1954 *Zapotec*, Nueva York, Double Day.
Aulie, Wilbur y Evelyn W. de Aulie
1998 *Diccionario ch'ol de Tumbalá, Chiapas,* México, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios Indígenas 121).
Austin, Jeanne, Marjorie Kalstrom y Miguel Hernández Ayuso
1995 *Diccionario popoloca de San Juan Atzingo, Puebla*, Tucson, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios Indígenas 33).
Aviña Cerecer, Gustavo
1997 "El caso de doña Pragedis en la lógica de la fuerza del rayo", en *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, edición de Bea-

triz Albores y Johanna Broda, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 289-299.

Báez Cubero, María de Lourdes

1999 *El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, tesis de Maestría en Antropología Social, México, Secretaría de Educación Pública, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Báez-Jorge, Félix

1989 "Imágenes numinosas de la sexualidad femenina en Mesoamérica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. XIX, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 107-133.

1998 *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Báez-Jorge, Félix y Arturo Gómez Martínez

2001 "Tlacatecolotl, señor del bien y del mal (dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, edición de Johanna Broda y Jorge Félix Báez, México, Fondo de Cultura Económica, p. 391-451.

Baquedano, Elizabeth y Michel Graulich

1993 "Decapitation among the Aztecs: Mythology, agriculture and politics, and hunting", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. XXIII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 163-178.

Barabas, M. Alicia

1999 "Gente de la palabra verdadera. El grupo etnolingüístico zapoteco", en *Configuraciones étnicas en Oaxaca: Perspectivas etnográficas para las autonomías*, coordinación de Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, México, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, v. I, p. 57-132.

Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé

1984 *El rey Cong-hoy. Tradición mesiánica y privación social entre los mixes de Oaxaca*, Oaxaca, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Comité de Publicaciones Conjuntas del Estado (Investigaciones Sociales).

Barba de Piña Chan, Beatriz

1986 "La magia y el indígena en el D. F.", *México Indígena*, n. 8, México, Instituto Nacional Indigenista, p. 57-61.

Barcelos Neto, Aristóteles

2007 "Wítsixuki: desejo alimentar, doença e morte entre os wauja da Amazônia Meridional", *Journal de la Société d'Américanistes*, v. 93, n. 1, París, Société des Américanistes de Paris, p. 73-95.

Barrera Caraza, Estanislao
1994 "Una síntesis sobre modelos médicos, curanderos y terapeutas enteogénicos", *América Indígena*, v. LIV, n. 3, México, p. 231-255.
Barrera Vásquez, Alfredo
1995 *Diccionario maya*, México, Porrúa/Gobierno del Estado de Yucatán.
Barrios E., Miguel
1949-1957 "Textos de Hueyapan, Morelos", *Tlalocan*, v. III, México, La Casa de Tláloc, p. 53-75.
1952 "La bruja curandera de Tzinacantepec", *Tlatoani*, v. I, n. 2, México, Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, p. 7-8.
Bartolomé, Miguel A.
1999 "El pueblo de la lluvia. El grupo etnolingüístico ñu savi (mixtecos)", en *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, v. I, coordinación de Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, México, Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 133-189.
Bartolomé, Miguel A. y M. Alicia Barabas
1982 *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
1990 *La Presa Cerro de Oro y el Ingeniero el Gran Dios*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.
1999 "Los que somos hermanos: laj pima. El grupo etnolingüístico chontal", en *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, v. III, coordinación de Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, p. 71-102.
Basalenque, Diego
1975a *Vocabulario de la lengua castellana vuelta a la matlatzinca*, edición de Leonardo Manrique, Toluca, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
1975b *Vocabulario de lengua matlatzinca vuelta a la castellana*, edición de María Elena Bribiesca y Leonardo Manrique, Toluca, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
1994 *Arte en lengua tarasca*, edición de Benedict Warren, Morelia, Fimax.
Basalobre, Gonzalo de
1900 "Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, varias observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca", *Anales del Museo Nacional de México*, v. VI, México, Museo Nacional de México.

Baschet, Jérome
2000 "Âme et corps dans l'Occident médiéval: une dualité dynamique entre pluralité et dualisme", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, v. CXII, París, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
Basseta, Domingo de
2005 *Vocabulario de la lengua quiché*, edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
Batz, Luis
1980 "Relatos tzutuhiles", *Tradiciones de Guatemala*, n. 14, Guatemala, Universidad de San Carlos, Centro de Estudios Folkloricos.
Baudez, Claude-François y Pierre Becquelin
1984 *Les Mayas. Le monde précolombien*, París, Gallimard.
Bautista Castillo, Isidro
1982 "La medicina tradicional en Tatahuicapan", *Aspectos de la religión nahua. Cuadernos de Trabajo de Acayucan*, n. 5, México, Secretaría de Educación Pública/Dirección General de Culturas Populares, p. 35-40.
Beals, Ralph
1935 "Two mountain Zapotec tales from Oaxaca", *Journal of American Folklore*, v. XLVIII, n. 188, Nueva York, American Folklore Society, p. 189-190.
1945 *Ethnology of the western Mixe*, Berkeley, University of California Press.
1946 *Cheran. A sierra Tarascan village*, Washington, Smithsonian Institution of Washington.
1969 "The Tarascan", en *Handbook of Middle American Indians*, v. VIII, Austin, University of Texas Press, p. 725-773.
Beaty de Farris, Kathryn
2002 *Diccionario básico del mixteco de Yosondua, Oaxaca*, México, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios Indígenas 46).
Beekman, John
1956 "The effect of education in an Indian village", *Estudios antropológicos publicados en honor a Manuel Gamio*, México, p. 261-264.
Benavente, Toribio de
Véase Motolinia.
Benedict, Ruth Fulton
1923 *The concept of the guardian spirit in North America. Memoirs of the American Anthropological Association*, n. 29, Wisconsin, Menasha.
Benítez, Fernando
1970 *Los indios de México*, v. 3, México, Biblioteca Era.

1979 "Mitos nahuas de la Sierra Madre Occidental", *Suplemento México Indígena*, n. 15, México, Instituto Nacional Indigenista, p. 1-8.

Bennett, Wendell y Robert Zingg

1935 *The Tarahumara Indian tribe of northern Mexico*, Chicago, Chicago University Press.

Benson, Elizabeth y Gellet Griffin

1988 *Maya iconography*, Princeton, Princeton University Press.

Benzi, Marino

1972 *Les derniers adorateurs du peyotl. Croyances, coutumes et mythes des Indiens Huichol*, París, Gallimard.

Bernal, Ignacio y Mireille Simoni-Abbat

1986 *Le Mexique des origines aux Aẓtèques*, París, Gallimard.

Beven, Bernard

1987 *Los chinantecos y su hábitat*, traducción de Celia Pasero, México, Instituto Nacional Indigenista.

Biblia: La santa Biblia

1960 Sociedad Bíblica Latinoamericana, México.

Bird Grinnell, George

1972 *The Cheyenne Indians: War, ceremonies and religion*, v. II, Lincoln-Londres, University of Nebraska Press.

Blacking, John

1977 "Towards an anthropology of the body", en *The anthropology of the body*, edición de John Blacking, Londres, Nueva York, San Francisco, Academic Press, p. 1-28.

Blas Galindo, Carlos

1988 "Nacionalismo y neonacionalismo", *Estudios filosofía-historia-letras*, número de primavera, México, Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior.

Boas, Franz

1920 "Cuentos en mexicano de Milpa Alta D. F.", traducción de José María Arreola, *Journal of American Folklore*, v. XXXIII, n. 127, Lancaster, American Folklore Society, p. 1-27.

1924 "Ten Folktales in modern Nahuatl", reimpreso de *Journal of American Folklore*, v. XXXVII, n. 145-146, Lancaster, American Folklore Society, p. 345-372.

Bocabulario de Mayathan. Codex Vidobonensis n.s. 3833

1993 edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Boccara, Michel
1991 *Danser et chanter la pluie qui tombe*, París, Centre National de la Recherche Scientifique/Audiovisuel.
Boege, Pierre
1988 *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo xxi.
Bois, Constance Godard du
1908 "The religion of the Luiseño Indians of Southern California", *American Archaeology and Ethnology*, v. viii, n. 3, Berkeley, University of California Press, p. 69-186.
1963 (1908) "Ceremonies and traditions of the Diegueño Indians", *Journal of American Folklore*, v. xxi, Nueva York, Kraus Reprint Corporation.
Bonfil Batalla, Guillermo
1968 "Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada", *Anales de Antropología*, v. v, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 99-128.
Borbolla, Óscar de la
1986 "Brujos y magia en nuestro tiempo", *México Indígena*, n. 8, México, Instituto Nacional Indigenista, p. 59.
Boremanse, Didier
1986 *Contes et mythologie des Indiens Lacandons. Contribution à l'étude de la tradition orale Maya*, París, L'Harmattan.
Bourgignon, Erika
1980 "La danza en el trance", en *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Barcelona, Kairos, p. 241-256.
Bouyer, Louis
2002 *Diccionario de teología*, traducción de Francisco Martínez, Madrid, Herder.
Bozzoli, María E.
1979 *El nacimiento y la muerte entre los bribris*, San José, Universidad de Costa Rica.
Braniff, Beatriz
1995 "Diseños tradicionales mesoamericanos y norteños. Ensayo e interpretación", en *Arqueología del norte y del occidente de México. Homenaje al Doctor J. Charles Kelley*, edición de María de los Dolores Soto de Arechavaleta y Dahlgren Barbro, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 181-210.

Brasseur de Boubourg, Charles
1859 *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale*, t. iv, París, Arthus Bertrand/Librairie de la Société Géographique.

Bravo Marentes, Carlos
1997 "Iniciación por el rayo en Xalatlaco, Estado de México", en *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 357-377.

Bravo Marentes, Carlos y Alejandro Patiño Díaz
1986 "Iniciación por el rayo. La biografía de Tío Goyito", *México Indígena*, n. 9, México, Instituto Nacional Indigenista, p. 37-41.

Breton, Alain
1977 *Bachajon: Contribution à l'étude de l'organisation socio-territoriale et de l'habitat dans une communauté indienne de Chiapas*, tesis de doctorado en Etnología, París, Université de Paris x, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Brewer, Forrest y Jean G. Brewer
1971 *Vocabulario mexicano de Tetelcingo*, Morelos, Instituto Lingüístico de Verano, México.

Bright, William
1967 "Un vocabulario náhuatl del Estado de Tlaxcala", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. vii, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 233-254.

Brinton, Daniel
1894 "Nagualism in native American folklore and history", *The American Philosophical Society*, v. xxxiii, n. 144, Philadelphia, Mac Calla, p. 11-73.

Broda, Johanna
2001 "Introducción: cosmovisión, ritual e ideología", *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, edición de Johanna Broda, Catherine Good y Jorge Félix Báez, México, Fondo de Cultura Económica (Biblioteca Mexicana).

Brotherson, Gordon.
1989 "Sacerdotes, agricultores y guerreros: un modelo tripartita de historia mesoamericana", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. xix, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 95-106.

Brown, Michael
1981 *Magic and meaning in the World of Aguaruna Jivaro of Peru*, tesis de doctorado en Antropología, Michigan, Universidad de Michigan.
Brown, Peter
1970 "Sorcery, demons and the rise of Christianity from Late Antiquity to Middle Ages", en *Witchcraft, confessions and accusations*, edición de Mary Douglas, Nueva York-Londres, Tavistock Poblications, p. 17-45.
Bruce, Robert
1975 *Lacandon dream and symbolism. Dream symbolism and interpretation among the Lacandon Mayas of Chiapas, Mexico*, 2 v., México, Euroamericanas.
Brundage, Burr Cartwright
1981 *The phoenix of the western world. Quetzalcoatl and the sky religion*, Norman, University of Oklahoma Press.
Buchler, Ira
1980 "Nagualism: A structural sketch of tales from a mexican village", *Anthropology*, v. iv, n. 2, Nueva York, State University of New York, p. 1-14.
Buelna Serrano, María Elvira
2000 "Indígenas en la Inquisición episcopal de Juan de Zumárraga (1536-1543)", en *Inquisición novohispana*, edición de Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana, v. 2, p. 197-217.
Buitrago Morales, Fernando
1955 "Leyendas nicaragüenses: el pájaro brujo", *Nicaragua Indígena*, n. 4, Managua, Instituto Indigenista Nacional, p. 11-14.
Bunzel, Ruth
1959 *Chichicastenango. A Guatemalan village*, Seattle, Universidad de Washington.
Burgoa, Francisco de
1934 *Geográfica Descripción*, t. i, México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación.
Burkhart, Louise
1989 *The slippery earth. Nahua-Christian moral dialogue in sixteenth-century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press.
Bustamante Rojas, Marta
1999 "El pueblo de tejedores y el pueblo del río camarón. Los amuzgos en Oaxaca", en *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, coordinación de Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional Indigenista, v. iii, p. 103-134.

Butler, Inez
1982 "Un relato de la hechicería en los pueblos zapotecos de la Sierra en el distrito de Villa Alta", *Tlalocan*, v. ix, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Filológicas, p. 249-256.
1997 *Diccionario ẓapoteco de Ytẓachi el Bajo, Yatẓachi el Alto*, Tucson, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios Indígenas 37).
Butterworth, Douglas
1975 *Tilantongo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.
Calnek, Edward E.
1988 "Highland Chiapas before the Spanish conquest", *Papers of the New World Archaeological Foundation*, n. 55, Provo, Utah, New World Archaeological Foundation/Brigham Young University.
Calvin, Inga
1994 "Where the wayob live: A further examination of clasic Maya supernaturals" en *The Maya vase book. A corpus of rollout photograph of vases*, v. v, Nueva York, Kerr, p. 868-883.
Camarena Lauciriaca, Julio
1991 *Cuentos tradicionales de León*, 2 v., Madrid, Diputación Provincial de León/Universidad Complutense, Seminario Menéndez Pidal.
Camarena Lauciriaca, Julio y Máxime Chevalier
1995 *Catálogo tipológico del cuento folklórico español. Cuentos maravillosos*, Madrid, Gredos.
Campos, Julieta
1982 *La herencia obstinada. Análisis de cuentos nahuas*, México, Fondo de Cultura Económica.
Campos Moreno, Araceli
2002 "Tres relatos de la Huasteca Veracruzana acerca de enfermedades sobrenaturales", *Revista de Literaturas Populares*, año ii, n. 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, p. 34-45.
Cantares mexicanos
1985 Traducción de John Bierhorst, Stanford, California, Stanford University Press.
Cardini, Franco
1982 *Magia, brujería y superstición en el occidente medieval*, traducción de Antonio Prometeo Moya, Barcelona Ediciones Península.

Caretta, Nicolás
2001 *Fauna mexica. Naturaleza y simbolismo*, Leiden, Universidad de Leiden, Research School of Asian African and Amerindian Studies.
Caro Baroja, Julio
1972 *Les sorcières et leur monde*, traducción de M. A. Sarrailh, París, Gallimard.
Carrasco, Pedro
1950 *Los otomís. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
1960 *Pagan rituals and beliefs among the Chontal indians of Oaxaca, Mexico*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press (Anthropological Records).
Carriedo, Juan Bautista
1949 (1849) *Estudios históricos y estadísticos del estado oaxaqueño*, 2 v., México, Adrián Morales S.
Carson, Ruth y Francis Eachus
1978 "El mundo espiritual de los kekchies", *Guatemala Indígena*, v. xiii, n. 1-2, Guatemala, Instituto Indigenista Nacional, p. 38-73.
Casas, Bartolomé de las
1967 *Apologética historia sumaria*, edición de Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
Casas, Manuel Gonzalo
1954 "Dios y el alma en la filosofía de San Agustín", *Humanitas*, n. 4, San Miguel Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.
Casillas Romo, Armando
1990 *Nostalgia mítica de un pueblo. Medicina tradicional huichola*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
Caso, Alfonso
1953 *El pueblo del sol*, México, Fondo de Cultura Económica.
1968 "¿Religión o religiones mesoamericanas?" en *xxxviii Internationaler Amerikanisten Kongres*, v. ii, Munich, p. 189-200.
Castaneda, Carlos
1968 *The teachings of Don Juan. A Yaqui way of knowledge*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press.
1973 *Voir: Les enseignements d'un sorcier yaqui*, traducción de Marcel Kahn, París, Gallimard.

1975 *Histoires de pouvoir*, traducción de Carmen Bernard, París, Gallimard.

Castañega, Martín de

1994 *Tratado muy sotil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y varios conjuros y abusiones y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedio de ellas*, edición de Juan Robert Maro Abad, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos.

Castillejos, Rubén

S/F "Le robaron su nagual", *Anuario de Sociología Folklórica*, v. ix, México, p. 17-19.

Castillo, Cristóbal del

1966 *Fragmentos de la obra general sobre historia de los mexicanos escrita en lengua náhuatl por Cristóbal del Castillo a finales del siglo xvi*, traducción de Francisco del Paso y Troncoso, Ciudad Juárez, Erandi.

1990 *Les écrits de Cristobal del Castillo*, paleografía de Marc Thouvenot, Sup-Infor (Mesoamérica). Disponible en <www.sup-infor.com>.

1991 *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, traducción de Federico Navarrete Linares, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Castillo Rojas, Alma Yolanda

1994 *Encantamientos y apariciones. Análisis semiótico de relatos orales recogidos en Tecali de Herrera, Puebla*, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Castro Morales, Oliva

1974 "Expedientes del siglo xvi en el Archivo Judicial de Puebla", *Cuadernos de los Centros*, n. 7, Puebla, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Dirección de Centros Regionales.

Cervantes Delgado, Roberto

1999 *Tristes triques. Un diario de campo en la mixteca de la sierra (1969)*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Chamanes au fil du temps. Cinq cents ans sur la piste du savoir

2002 Edición de Jeremy Narby y Francis Huxley, París, Albin Michel.

Chamoux, Marie Noëlle

1989 "La notion nahua d'individu. Un aspect du *tonalli* dans la région de Huachinango, Puebla", en Stresser-Péan y Michelet (1989), p. 303-310.

1992 *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*, traducción de Paloma Bonfil, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centre d'Études Mexicains et Centre Américains.

1996 "L'humain et le non-humain dans un dialecte nahuatl contemporain", *Amerindia*, n. 21, París, Centre National de la Recherche Scientifique, p. 37-54.

Champion, Françoise

1993 "La croyance en l'alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques ésotériques", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n. 82, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, p. 205-220.

Chapman, Anne

1978 *Los lencas de Honduras en el siglo XVI*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia.

1982 *Los hijos de la muerte. El universo mítico de los tolupan-jicaques (Honduras)*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1985 *Los hijos del copal y la candela, ritos agrarios y tradición oral de los lencas de Honduras*, 3 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Chemin Bässler, Heidi

1984 *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Cheney, Charles

1976 *The Mareños: Tradition and transition Huave community organization*, Nashville, Vanderbit University Publications on Anthropology.

1979 "Religion, magic and medicine in Huave society", en *From Tzintzuntzan to the "image of the limited good". Essays in honor of George M. Foster*, edición de Margaret Clark, Robert Kemper y Cynthia Nelson, Berkeley, The Kroeber Anthropological Society Papers, p. 59-74.

Chilam Balam de Chumayel

Véase *The book of Chilam Balam of Chumayel*.

Chilam Balam de Na

Véase *The book of Chilam Balam of Na*.

Chilam Balam de Maní

Véase *Códice Pérez*.

Chilam Balam de Tizimín

Véase *El libro de Chilam Balam de Tizimín*.

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón

1965 *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, traducción de S. Rendón, México, Fondo de Cultura Económica.

1987 *Troisième relation et autres documents originaux de Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin*, traducción de J. de Durand-Forest, París L'Harmattan.
1990 *Troisième relation et autres documents originaux de Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin*, traducción de J. de Durand-Forest, Sup-Infor (Mesoamérica). Disponible en <www.sup-infor.com>.
1991 *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad Culhuacan*, edición de Víctor M. Castillo F., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
1998 *Las ocho relaciones de Chimalpahin*, 2 v., traducción de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Cien de México).

Cifuentes, Enrique, Ermelindo Salazar y Eleuterio Salazar
1984 "Etnomedicina en la sierre norte de Puebla. Orinomancia y plegarias para la recuperación del *tonalli*", *América Indígena*, v. xli, n. 4, iii, México, p. 675-682.

Ciruelo Sánchez, Pedro
1541 (1952) *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, edición de Pedro Castro, Salamanca, Imprenta de Rafael Gómez Menor.

Ciudad Real, Antonio de
1995 *Calepino de Motul. Diccionario maya-español*, edición de Ramón Arzápalo Marín, 3 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Ciudad Ruiz, Andrés
1995-99 "El camino del chamán en la religión maya clásica", *Cuadernos Prehispánicos*, n. 16, Valladolid, Seminario Americanista de la Universidad Casa de Colón.

Clark, Lawrence
1981 *Diccionario popoluca de Olutla*, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Clark, Lorenzo y Nancy Davies de Clark
1974 *Vocabulario popoluca de Sayula*, México, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios Indígenas 4).

Clavijero, Francisco Javier
1945 (1987) *Historia antigua de México*, 4 v., México, Porrúa.
1974 *Reglas de la lengua mexicana con un vocabulario*, edición de Arthur J. O. Anderson, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Cline, Howard
1944 "Lore and dieties of the Lacandon Indians. Chiapas, Mexico", *Journal of American Folklore*, v. LVII, n. 223-226, Filadelfia, American Folklore Society, p. 107-115.
Cline, Howard y John Class
1972 "Guide to ethnohistorical sources", en *Handbook of Middle American Indians*, v. XII y XIII, edición general de Robert Wauchope, Austin, University of Texas Press.
Clottes, Jean y David Lewis-Williams
1996 *Les chamans de la préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornées*, París, Seuil.
Codex Azcatitlan
1995 Comentarios de Robert Barlow, revisión de Michel Graulich, traducción de Leonardo López Luján y Dominique Michelet, París, Bibliothèque Nationale de France/Société d'Américanistes.
Codex Cozcatzin
1994 Paleografía de Rubén Romero Galván, París, Sup-Infor (Mesoamérica). Disponible en <www.sup-infor.com>.
Codex Dresdensis
1965 Schrift und buchmalerei de Maya Indianer, edición de Rolf Krusche. Verlag, Iminsel.
Codex Ixtlilxochitl (Ms: Mex 65-71) Bibliothèque Nationale. Paris.
1976 Edición de Ferdinand Anders y Jacqueline de Durand-Forest, Graz, Akademische Druk-u Verlagsanstalt.
Codex Magliabechiano
1970 Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, edición de Ferdinand Anders, Graz, Akademische Druk-u Verlagsanstalt.
Codex Mexicanus 23-24
1994 Paleografía de Marc Thouvenot, Sup-Infor (Mesoamérica). Disponible en <www.sup-infor.com>.
Codex Nutall
1975 Edición de Zelia Nutall y Arthur Miller, Nueva York, Dover.
1992 Ferdinand Anders, Maarten Jensen y Luis Reyes (Comité de investigación), México-Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druk-u Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
Codex telleriano-remensis. (Manuscrit Mexicain n. 385 de la BNF).
1899 Edición de Ernest Théodore, París, Hamy.
1995 Edición de Eloise Quiñones Keber, Austin, University of Texas Press.

Codex Vaticanus 3773 o *Codex Vaticanus B*
1972 Edición de Ferdinand Anders, Graz, Akademische Druk-u Verlagsanstalt.
1993 Ferdinand Anders, Maarten Jensen y Luis Reyes (Comité de investigación). Sociedad Estatal 5nto Centenario, España-México Akademische Druk-u Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
Códice Alfonso Caso. La vida de 8 *Venado (Colombino Becker I)*.
1996 Edición de Miguel León-Portilla, México, Patronato Indígena.
Códice Aẓcatitlan
Véase *Codex Aẓcatitlan*.
Códice Bodley
1964 en *Antigüedades de México* (1964-1967), v. II, p. 31-75.
Códice Bodley
1960 Edición e interpretación de Alfonso Caso, México, Sociedad Mexicana de Antropología/Oxford Bodleian Library.
Códice Borbonicus
1988 Edición de Francisco del Paso y Troncoso, México, Siglo XXI.
1991 Ferdinand Anders, Maarten Jensen y Luis Reyes (Comité de investigación), México, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Madrid-México, Akademische Druk-u Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
Códice Borgia
1993 Ferdinand Anders, Maarten Jensen y Luis Reyes (Comité de investigación). Sociedad Estatal Quinto Centenario, México-Madrid, Akademische Druk-u Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica
Códice Boturini o Tira de la peregrinacion
1964 en *Antigüedades de México*, v. II, p. 7-29.
"Códice Carolino. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del Vocabulario de Molina"
1967 Presentación de Ángel María Garibay K., *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. VII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 11-58.
Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles.
1945 Edición de Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
1992a Glosario y notas de John Bierhorst, Tucson-Londres, University of Arizona Press.
1992b Traducción de John Bierhorst, Tucson-Londres, University of Arizona Press.

1992c Paleografía de Marc Thouvenot, París, Sup-Infor (Mesoamérica). Disponible en <www.sup-infor.com>.

Códice Cospi

1967 en *Antigüedades de México* (1964-1967).

1992 Edición de Laura Laurecich Minelli, Milán, Jaca Book.

Códice Cozcatzin

Véase *Codex Cozcatzin*.

Códice Dresdensis

Véase *Codex Dresdensi*.

Códice Fejérváry-Mayer

1964-1967 en *Antigüedades de México*, v. IV, p. 185, 276.

1971 Edición de A. Burland, Graz, Akademische Druk-u Verlagsanstalt.

1994 Ferdinand Anders, Maarten Jensen y Luis Reyes (Comité de investigación). Sociedad Estatal Quinto Centenario, Madrid-México, Akademische Druk-u Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.

Códice florentino

Véase Sahagún, Bernardino de, 1950-1963.

Códice franciscano

1941 México, Salvador Chávez Hayhoe (Documentos para la Historia de México).

Códice Ixtlilxochitl

Véase *Codex Ixtlilxochitl* (Ms: Mex 65-71) Bibliothèque Nationale de France.

Códice Laud

1961 Edición de Carlos Martínez Marín, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1966 Edición de Cottie A. Burland, Graz, Akademische Druk-u Verlagsanstalt.

1994 Anders Ferdinand, Jansen Maarten, México-Madrid, Akademische Druk-u Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.

Códice Madrid: Tro cortesiano

1992 Edición de Roberto Escalante Hernández, Puebla, Museo Amparo.

Códice magliabechiano

Véase *Codex magliabechiano.*

Códice mendocino o Colección de Mendoza

1925 (1978) Edición facsimilar de Francisco del Paso y Toncoso, edición de Jesús Galindo Villa, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía.

Códice mexicanus 23-24
Véase *Codex mexicanus* 23-24.
Códice Nutall
Véase *Codex Nutall. A picture manuscript from ancient Mexico.*
Códice Pérez o *Chilam Balam de Maní*
1949 Traducción de Ermilo Solís Alcalá, Mérida, Yucatán, Liga de Acción Social.
Códice Plancarte
1959 Edición de José Corona Núñez, Morelia, Universidad de Michoacán (Colección Siglo XVI).
Códice Ramírez. Manuscrito del siglo XVI intitulado Relación del origen de los individuos que habitan esta Nueva España según sus historias
1878 Edición de Orozco y Berra, José M. Vigil, México, Imprenta Litográfica de Irineo Paz.
Códice Ríos. Il Manoscrito Messicano Vaticanus 3738 o *Códice Vaticanus A.*
1900 Reproducción fotocromográfica, Roma, Biblioteca Vaticana.
1964-1966 en *Antigüedades de México*, v. III, 7-314.
1979 Graz, Akademische Druk-u Verlagsanstalt.
Códice Selden
1964 en *Antigüedades de México* (1964-1967), v. II, p. 78-99.
Códice telleriano remensis
Véase *Codex telleriano remensis.* (Manuscrit Mexicain n. 385 *de la BNF).*
Códice Tudela
1980 José Tudela de la Orden, prólogo de Wigberto Jiménez, edición de Ferdinand Anders, S. Jeffrey y K. Wilkerson, Madrid, Cultura Hispánica-Instituto de Cooperación Iberoamericana.
Códice Vaticanus A o *Códice Vaticanus* 3738
Véase *Códice Ríos*
Códice Vaticanus 3773
Véase *Codex Vaticanus* 3773 o *Codex Vaticanus B.*
Codice vindobonensis mexicanus I
1967 en *Antigüedades de México*, v. IV, p. 51-183.
COE, Michael
1972a *The Maya*, Middlesex, Penguin Books.
1972b "Olmec jaguars and Olmec king", en *The cult of the feline: A conference in pre-Columbian iconography*, edición de Elizabet Benson, Nueva York, Trustees for Harvard University, p. 1-12.

Colby, Benjamin y Lore Colby
1986 *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino Ixil*, edición de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica.
Collard, Howard y Elisabeth Scott Corrard
1962 *Vocabulario mayo*, México, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios Indígenas 6).
Concilio Tercero Provincial Mexicano, confirmado en Roma por el Papa Sixto Quinto
1870 Introducción y notas de Basilio Arriaga, Barcelona, Manuel Miró.
Le Conquistador Anonyme. *Relation de quelques-unes des choses de la Nouvelle Espagne et de la grande ville de Temistitan, Mexico. Escrito por un hombre de Hernán Cortés.*
1970 Traducción de Jean Rose, México, Institut Français d'Amérique Latine.
Conzemius, Eduard
1932 *Ethnographical survey of Miskito and Sumu indians of Honduras and Nicaragua*, Washington, Smithsonian Institution of Washington, Bureau of American Ethnology.
Cordier, Eric
1995 "Varou. Le loup-garou en Normandie", *Terres des signes*, n. 2, París, OVIRI/L'Harmattan.
2002 *Le système de représentation des paysans normands. Figures animales et surnaturelles, d'après le lexique patois et les traditions populaires du XIXeme siècle*, tesis de doctorado en Historia de las Religiones, EPHE, París.
2003 "Tentative d'interprétation de la dévalorisation des animaux domestiques dans les lexiques de patois normand et français", en *Ethnoʒootechnie*, n. 71, *La Domestication. Points de vue*. París, p. 121-132.
Córdoba, Juan de
1987 *Vocabulario en lengua ʒapoteca*, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
Córdova Olivares, Francisco R.
1990 "Apuntes sobre la cosmovisión de los totonacas de la región de Huehuetla, Puebla", *Tlacatl*, n. 22, Xalapa, Universidad Veracruzana, Facultad de Antropología.
Coromillas, J.
1954 *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, v. II, , Madrid, Gredos (Biblioteca Románica Hispánica).
Corona Núñez, José
1946 "Esquema de deidades de los Tarascos", en *4rta Mesa Redonda de la SMA: El occidente de México*, México, Museo Nacional de Historia.

1993 "La religión de los tarascos", en *La arqueología en los Anales del Museo Michoacano (épocas I y II)*, coordinación de Angelina Macías Gotilla y Lorena Mirambell Silva, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 369-408.

Correa, Gustavo

1955 *El espíritu del mal en Guatemala*, Nuevo Orleáns, Tulane University, Middle American Research Institute.

Cortés, Hernán

1945 *Cartas y relaciones con otros documentos relativos a la vida y empresas de conquistador*, edición de Nicolás Coronado, Buenos Aires, Emecé.

1963 *Cartas y documentos*, edición de Mario Hernández Sánchez-Barba, México, Porrúa.

Cortez y Larraz, Pedro

1958 *Descripción geográfica moral de la diócesis de Goathemala*, 2 v., Guatemala, Biblioteca Goathemala de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.

Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México

2001 Edición de Johanna Broda y Jorge Félix Báez, México, Fondo de Cultura Económica (Biblioteca Mexicana).

Cowan, George

1941-1946 "Una visita a los indígenas Amuzgos de México", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, t. II, México, Secretaría de Educación Pública, p. 293-302.

Cowgil, George

2000 "The Central Mexican hight lands from the rise of Teotihuacan to the decline of Tula", en *The Cambridge History of Native peoples of the Americas*, v. II, *Mesoamerica part I*, edición de Richard E. W. Adams y Murdoc J. McCleod, Cambridge, Universidad de Cambridge, p. 250-317.

Croft, Kenneth

1949-1957 "Nahuatl text from Matlapa SLP", *Tlalocan*, v. III, México, La Casa de Tláloc, p. 317-333.

Crónicas indígenas de Guatemala

1957 Edición de Adrián Recinos, Guatemala, Universitaria.

Crumrine, Ross N.

1977 *The Mayo indians of Sonora. A people who refuse to die*, Tucson, University of Arizona Press.

Cruz, Martín de la y Juan Badiano

1964 *Libellus de medicinabulus indorum herbis*, traducción de Ángel María Garibay, México, Instituto Mexicano del Seguro Social.

Cruz Soto, Irma Guadalupe
2000 "Inquisidores virtuales. Los indios bajo la justicia ordinaria", en *Inquisición novohispana*, edición de Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana, v. 2, p. 219-227.

Cuentos totonacos
2000 Letras indígenas contemporáneas, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Cupryn, Teresa
1992 "La Expresión Cósmica de la Danza Azteca", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año xxxvii, nueva época, México.

Dahlgren, Barbro
1990 *La Mixteca: su cultura e historia prehispánicas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
1994 *Los coras de la sierra de Nayarit*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, unam, México.

Dakin, Karen
1993 "Composición yuto-azteca en el náhuatl: algunas etimologías", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. xxiii, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 47-51.

Dávila Cabrera, Patricio
2000 "La frontera noreste de Mesoamérica: un puente cultural", en *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, edición de Marie Arete Hers *et al.*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas/Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 79-90.

Davis, Marjorie
1963 "Cuicatec tales about witchcraft", *Tlalocan*, v. iv, México, La Casa de Tláloc, p. 197-203.

Davis, Whitney
1978 "So called jaguar-human copulation scenes in Olmec art", *American Antiquity*, v. xliii, n. 3, Washington, Society of American Archaeology, p. 453-456.

Dehouve, Danièle
1994 *Entre el Caimán y el Jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*. Historia de los pueblos indígenas de México, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

2004 *L'évangélisation des Aztèques ou le pécheur universel*, París, Maisonneuve-Larose.

Deleuze, Gilles y Claire Parnet

1996 *Dialogues*, París, Flammarion.

Delgado de Thays, Carmen

1968 *Religión y magia en Tupe (Yauyos)*. *Sondeos*, n. 28, Centro Intercultural de Documentación Cuernavaca.

Delhalle, Jean-Claude y A. Luykx

1984 "L'oracle d'Oxtotitlan", *Revue de l'Histoire des Religions*, t. cci, fascicule 2, París, Presses Universitaires de France, p. 171-181.

1996 "Les compagnons de l'enfer. Xolotl et le dieu du zéro", *Revue de l'Histoire des Religions*, t. ccxiii, fascículo 3, París, Presses Universitaires de France, p. 301-320.

Díaz Bolio, José

1965 *La serpiente emplumada, eje de culturas*, 3ª edición, Mérida, Registro de Cultura Yucateca.

Díaz del Castillo, Bernal

1972 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, edición de Joaquín Rodríguez Cabañas, México, Porrúa.

Diccionario El pequeño Larousse ilustrado 2000

1999 Bogotá, Printer Colombiana.

Diccionario maya Cordemex

1980 Dirección de Alfredo Barrera Vázquez, Mérida, Yucatán, Cordemex.

Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México

1964 México, Porrúa.

Diccionario totonaco de Papantla

1973 México, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios Indígenas 16).

Diebold, Richard

1969 "The Huave", en *Handbook of Middle American Indians*, v. vii, edición de E. Vogt y Robert Wauchope, Austin, University of Texas Press, p. 478-487.

Diehl, Richard

2000 "Precolumbian cultures of the Gulf coast", en *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas*. V. ii. *Mesoamerica*. *Part i*, edición de Richard E. W. Adams y Murdoc J. McCleod, Cambridge, Cambridge University Press, p. 156-196.

Dietschy, Hans

1939a "Los médicos españoles y la medicina mexicana", *Actas CIBA*, n. 10.

1939b "Médicos y hechiceros aztecas", *Actas CIBA*, n. 10.
1939c "Los pecados y la enfermedad en el antiguo México", *Actas CIBA*, n. 10.

Dirección General de Culturas Populares
1982 *La plaga de los chapulines y otros cuentos nahuas, Cuadernos de Trabajo Acayucan*, n. 4, México, p. 14-39.

Dow, James
1975 *The Otomi of the Northern Sierra de Puebla, Mexico. An ethnographic out line*, East Lansing, Michigan State University, Latinamerican Studies Center (Monograph Series 12).
1982 "Las figuras de papel y el concepto del alma entre los otomíes de la sierra", *América Indígena*, v. xlii, iii, México, p. 629-650.
1986 *The shamans touch. Otomi indian symbolic healing*, Salt Lake City, University of Utah Press.
2001 "Central and north Mexican shamans", en *Mesoamerican healers*, edición de Alain Sandstrom y Brad Huber, Austin, University of Texas Press, p. 66-94.

Drucker, Susana, Roberto Escalante y Roberto Weitlaner
1969 "The Cuitlatec", en *Handbook of Middle American Indians*, v. vii, edición de E. Vogt y Robert Wauchope, Austin, University of Texas Press, p. 565, 576.

Dupey García, Elodie
2003 *Color y cosmovisión en la cultura náhuatl prehispánica*, tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

Duquesnoy, Michel
2001 *Le chamanisme contemporain Nahua de San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexique*, tesis de doctorado en Etnología, Université de Lille 3, Lille, Centre National de la Recherche Scientifique.

Durán, Diego de
1951 *Historia de las indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*. 3 v. edición de F. Ramírez, México, Nacional.
1967 (1984) *Historia de las indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*, t. i y ii, edición de Ángel María Garibay K., México, Porrúa.

Durand, Edouard Joseph y Jacqueline Durand-Forest
1968 "Nahualisme et chamanisme", en *xxxviii Internationaler Amerikanisten Kongres*, Stuttgart, Munchen, v. ii, p. 339-345.

Durand-Forest, Jaqueline
1968 *Divination et présage dans le Mexique ancien et moderne*, Cahiers des Amèriques Latines Tiré à part n. 2, París, Jouvé (Série Sciences de l'Homme).
Durkheim, Émile
1898 "Représentations individuelles et représentations collectives", en *Sociologie et philosophie*, París, Presses Universitaires de France.
1998 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Presses Universitaires de France.
Dyk, Anne y Betty Stoudt
1973 *Vocabulario mixteco de San Miguel el Grande*, México, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios Indígenas 12).
Edmonson, Barbara
1980 "Huautla nahuatl texts", *Tlalocan*, v. viii, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Filológicas, p. 83-110.
Edmonson, Barbara, Cándido Hernández y Francisca Vidales
2001 "Textos huastecos", *Tlalocan*, v. xiii, México, Instituto de Investigaciones Filológicas. Universidad Nacional Autónoma de México.
Edmonson, Munro S.
1965 *Quiché-English dictionary*, Nueva Orleáns, Tulane University, Middle American Research Institute.
Eferink, Jan, José Antonio Flores y Charles Kaplan
1994 "The use of plants and other natural products for malevolent practices among the aztecs and their successors", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. xxiv, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 27-47.
Ek, John
1977 "A witch-craft trial in Guerrero", *Tlalocan*, v. vii, México, La Casa de Tláloc, p. 37-45.
Eliade, Mircea
1986 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica.
Elmendorf, William W.
1967 "Soul loss illness in western North America", en *Indian tribes of aboriginal America. Selected papers of the xxixth International Congress of Americanists*, Nueva York, Sol Tax/Cooper Square Publishers, p. 104-114.

Elson F., Benjamín y Donaciano Gutiérrez
1999 *Diccionario popoluca de la Sierra de Veracruz*, México, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios Indígenas 41).
[*The*] *enciclopedia of religion*
1987 Edición de Mircea Eliade, Nueva York-Londres, MacMillan.
Enquêtes sur l'Amérique Moyenne
1989 Edición de Guy Stresser-Péan y Michelet Dominique, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centre d'Études Mexicains et Centre Américains.
Erice, Ana
1985 "Reconsideraciones de las creencias mayas en torno al nahualismo", Estudios de Cultura Maya, v. xv, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, p. 255-270.
Escalante, Beatriz
1986 "Justicia y Brujería", *México Indígena*, v. viii, México, Instituto Nacional Indigenista, p. 32-36.
Escalante Hernández, Roberto
1997 *Diccionario matlatzinca-español*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, Colegio de Lenguas y Literatura Indígenas.
Espinosa Yglesias, Ángeles
1993 *Un recorrido por el Museo Amparo*, México, Fundación Amparo/Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
Esponera Cerdán, Alfonso
1993 "La Iglesia americana y la castellanización en el siglo xviii. Transcripción y comentario de la Real Cédula del 10 de mayo de 1770", en *Catolicismo y extirpación de idolatrías siglos xvi y xviii*, compilación de Gabriela Ramos y Henrique Urbano, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, p. 255-270.
Evans Pritchard, E. E.
1937 *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Londres, Clarendon.
Exquemelin, Alexandre O.
1971 *Piratas de América*, Barcelona, Barral.
Eymerich, Nicolau
2001 *Le manuel des inquisiteurs*, edición de Francisco Peña y Louis Sala Molins, París, Albin Michel.

Fábregas Puig, Andrés
1969 *El nahualismo y su expresión en la región de Chalco-Amecameca*, tesis de maestría en Ciencias Antropológicas, México. Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
1998 "El mundo de los nahuales: un rasgo de religiosidad popular en el centro de México", en *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y religiosidad popular*, edición de Ángel Espina Barrio, Castilla-León, Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, p. 185-195.
2004 "Los pueblos indios y el nacionalismo mexicano", *Revista de la Universidad de Guadalajara*, n. 31, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
Fagetti, Antonella
1996 *Cuerpo humano y naturaleza en la cosmovisión de un pueblo campesino*, tesis de maestría en Antropología Social, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
2003 "El nacimiento de Huitzilopochtli-Santiago: un mito mexica en la tradición de oral de San Miguel Acuexcomac", *Cuicuilco*, v. 10, n. 29, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, p. 183-196.
Farfán Morales, Olimpia
1988 "Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. El chamanismo entre los nahuas", en *Estudios Nahuas*, coordinación de Cristina Suárez, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 127-144.
1992 *El tlamatqui: un estudio sobre el chamanismo en la sierra de Puebla*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
Farr, M.
1987 "Social Representations: a French Tradition of Research", *Journal for Theory of Social Behavior*, n. 17, Chicago, Chicago University Press, p. 343-369.
Feria, Pedro de
1900 "Relación que hace el obispo de Chiapa sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de aquel país después de treinta años de cristianos", *Anales del Museo Nacional de México*, v. VI, México, Museo Nacional de México.

Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo
1840 *Histoire de Nicaragua. Voyages, relations et mémoires de l'Amérique*, París, Arthus Bertrand/Libraire Editeur.
1944-1945 *Historia general y natural de las Indias. Islas y tierra firme del Mar Océano,* 14 v., Asunción de Paraguay, Guarania.
Ferrero, Luis
2000 *Costa Rica precolombina: arqueología, etnología, tecnología, arte*. San José de Costa Rica, Editorial Costa Rica.
Figuerola Pojul, Helios
2000 "El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas", *Trace* (numéro spécial: *El cuerpo, sus males y sus ritos*), n. 38, México, Centre d'Études Mexicains et Centre Américains, p. 13-24.
2005 *Les dieux, les hommes et les paroles,* tesis de doctorado, Nanterre, París x.
Flament, Claude
1989 "Structure et dynamique des représentations sociales", en Denise Jodelet (ed.), *Les représentations sociales*, París, Presses Universitaires de France.
Flanet, Véronique
1977 *Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la costa,* México, Instituto Nacional Indigenista.
1982 *La maîtresse mort. Violence au Mexique,* París, Berger-Lerault (Territoires).
Flores Andino, Francisco
1991 "Medicina tradicional, magia y mitos entre los miskitos de Honduras", *Folklore Americano,* n. 52, Washington, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
Florescano, Enrique
1998 *The myth of Quetzalcoatl*, Baltimore-Londres, The Johns Hopkins University.
Foncerrada de Molina, Marta
1993 *Cacaxtla. La iconografía de los olmeca-xicalanca*, edición de Emile A. Carreon Blaine, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
Fontana, Bernard L.
1989 *Of earth and little rain. The Papago Indians*, Tucson, University of Arizona Press.
Foster, George
1944 "Nagualism in Mexico and Guatemala", *Acta Americana. Revista de la Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía,* v. ii, n. 1-2, Los Ángeles-México, p. 84-103.

1945-1951 "Sierra Popoluca folklore and beliefs", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology,* v. XLII, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, p. 177-250.
1969 "The Mixe, Zoque and Popoluca", en *Handbook of Middle American Indians,* v. VII, Austin, University of Texas Press, p. 448-477.

Fragment de l'histoire des anciens mexicains
1992 paleografía de Marc Thouvenot, Sup-Infor (Mesoamérica). Disponible en <www.sup-infor.com>.

Fragment d'une histoire du Mexique en langue nahuatl
1992 paleografía de Marc Thouvenot, Sup-Infor (Mesoamérica). Disponible en <www.sup-infor.com>.

Fray Juan Bautista
1965 "Algunas abusiones antiguas", en *Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición de Ángel María Garibay, México, Porrúa, p. 140-156 (Sepan cuantos...).

FRAZER, James George
1910 *Totemism and exogamy. A treatise on certain early forms of superstition*, 4 v., Londres, McMillan.
1944 *La rama dorada. Magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica.

FREED, Stanley A. y Ruth S. Freed
1993 "Taraka's ghost", en *Magic, witchcraft and religion. An anthropological study on supernatural*, edición de Arthur C. Lehmann, James E. Myers y Pamela Moro, California, California State University/Mayfield Publishing Company, p. 287-291.

FREGOSO, Ramón
1978 *Etnomedicina de los actuales matlatzinca*, tesis de maestría en Antropología Social, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

FREIDEL, David, Linda Schele y Joy Parker
1993 *Maya cosmos: Three thousand years on the shaman's path,* Nueva York, William Morrow.

FRIED, Jacob
1969 "The Tarahumara", *Handbook of Middle American Indians,* v. VIII, Austin, University of Texas Press, p. 846-869.

FUEGO, Emilio
1986 "Los brujos tuxtlas me robaron el alma", *México Indígena,* n. 8, México, Instituto Nacional Indigenista, p. 28-31.

Fuente, Beatriz de la
1995-1996 *La pintura mural prehispánica en México. V. I, Teotihuacan*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
Fuente, Beatriz de la, Silvia Trejo y Nelly Gutiérrez
1988 *La escultura en piedra de Tula*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
Fuente, Julio de la
1941-1946 "Los zapotecos de Choapan, Oaxaca", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, t. II, México, Secretaría de Educación Pública, p. 143-206.
1949 (1977) *Yalalag. Una villa zapoteca serrana*, México, Museo Nacional de Antropología (Serie Científica).
Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de
1882 *Historia de Guatemala. O Recordacion Florida*, t. I, notas e ilustraciones de D. Justo Zaragoza, Madrid, Luis Navarro.
Furst, Peter
1967 "The Olmec were-jaguar motif in the light of ethnographic reality", en *Conference on the Olmec*, edición de Elizabet Benson, Washington, Trustees for Harvard University (Dumbarton Oaks Research Library and Collections), p. 143-178.
1972 "El concepto huichol del alma", en *Mitos y arte huicholes*, Peter Furst y Salomón Nahmed (ed.), Secretaría de Educación Pública, p. 7-113 (SepSetentas).
1996 "Shamanism, transformation and Olmec art", en *The Olmec world: Ritual and rulership*, coordinación de Michael Coe, New Jersey, The Museum of Princeton University, p. 69-80.
Gabayet, Natalia
2002 *El nagualismo: una institución mesoamericana entre los afro-mestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*, tesis de licenciatura en Etnología, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
Gage, Thomas
1946 *Nueva relación que contiene los viajes de Tomás Gage en la Nueva España*, edición de Sinforoso Aguilar, Guatemala, Biblioteca Goathemala de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.

Galinier, Jacques
1979 *N'yũhữ. Les indiens Otomis. Hiérarchie sociale et tradition dans le Sud de la Huasteca*, México, Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique (Études Mésoaméricaines 2).
1984 "L'homme sans pied. Métaphores de la castration et imaginerie en Mésoamérique", *L'Homme*, v. XXIV, n. 2, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, p. 41-58.
1985 "Les contraintes de l'altérité. Chamanisme et stratification sociale chez les Indiens Otomis (Mexique)", *L'Ethnographie* (numéro spécial: *Voyages chamaniques* 2), v. LXXVIII, n. 88, París, Société d'Ethnographie/Centre National de la Recherche Scientifique, p. 131-148.
1990 *La mitad del mundo. Cuerpo cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centre d'Études Mexicains et Centre Américains/Instituto Nacional Indigenista.
1997 *La moitié du monde. Corps et cosmos dans le rituel des indiens Otomí*. París, Presses Universitaires de France (Ethnologies).
2000 "Penser hors de soi: miroirs idéntitaires en Mésoamérique", *Recherches amérindiennes au Québec*, v. XXX, n. 1, Montreal, Bibliothèque Nationale du Québec, p. 9-17.

Gallardo Arias, Patricia
2000 *Medicina tradicional y brujería entre los tenek y nahuas de la Huasteca Potosina*, tesis de licenciatura en Etnohistoria, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Gallardo Ruiz, Juan
2005 *Medicina tradicional p'urhépecha*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Universidad Indígena Intercultural de Michoacán.

Gamio, Manuel
1922 *La población del valle de Teotihuacan. Representativa de las que habitan en zonas rurales del Distrito Federal y de los Estados de Hidalgo, Puebla, México y Tlaxcala*, 3 t., México, Secretaría de Agricultura y Fomento, Dirección de Antropología.

García, Gregorio
1729 *Origen de los indios en el Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, Madrid Imprenta de Francisco Martínez Abad.

García Alcaraz, Agustín
1973 *Tinujei. Los triquis de Copala*, México, Comisión del Río Balsas/Secretaría de Recursos Hidráulicos.

García de León, Antonio
1967 "La lengua de los ancianos de Jalupa, Tabasco", *Estudios de Cultura Náhuatl,* v. VII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 267-282.
1968 "El dueño del maíz", *Tlalocan*, v. V, México, La Casa de Tláloc, p. 349-363.
1969 "El universo de lo sobrenatural entre lo nahuas de Pajapan, Veracruz", *Estudios de Cultura Náhuatl,* v. VIII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 279-312.
1976 *Pajapan. Un dialecto mexicano del Golfo de México*, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
García Manzanedo, Héctor y Catalina G. de García
1959 "El chaneque en el folklore y en la salud", *América Indígena*, v. XIX, n. 2, III, México, p. 151-157.
García Ruiz, Jesús
1987 "Elementos para el análisis de la noción de persona entre los mochó: los componentes del Yo" en *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio,* edición de Barbro Dahlgren, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 263-283.
1990 "La medicine aztèque. Connaissances et croyances", *Folklore Americano* n. 49, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
García Salazar, Heriberto
1978 "Algunos aspectos del curanderismo entre los nahuas de la Huasteca", *Anuario Antropológico,* n. 4, Xalapa, Universidad Veracruzana, Facultad de Antropología, p. 743-750.
García Souza, Paola Paloma y Andrés Oseguera Montiel
2001 *Tiempos ceremoniales: ensayos de cosmogonía y dancística huave de San Mateo del Mar, Oaxaca*, tesis de licenciatura en Etnología, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
García Trapiello, Jesús
2002 *El hombre según la Biblia: pensamiento antropológico del Antiguo Testamento*, Salamanca, España, San Esteban.
Gareis, Iris
1993 "Brujos y brujas en el antiguo Perú: Apariencia y realidad en las fuentes históricas", *Revista de Indias,* v. LII, n. 198, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, p. 583-613.

Gari Lacruz, Ángel
1993 "Les sabbats en Aragon d'après les documents et la tradition orale", en *Le sabbat des sorcières xvème-xviiième siècles. Colloque international ENS Fontanay-Saint-Cloud. 4-7 novembre* 1992, dirección de Nicola-Jaques Chaquin y Maxime Préaud, Grenoble, p. 281-298.
Garnung, Monique
2000 "Le corps et ses conivances chez les Amuzgo de Oaxaca à San Pedro Amuzgos", *Trace* (numéro spécial: *El cuerpo, sus males y sus ritos*), n. 38, México, Centre d'Études Mexicains et Centre Américains, p. 30.
Garrido Aranda, Antonio
1980 *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
Garza, Mercedes de la
1978 *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas-CEM.
1984 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios mayas.
1987 "Naguales mayas de ayer y hoy", *Revista Española de Antropología Americana*, n. 17, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, p. 89-105.
1993 *Le chamanisme nahua et maya. Nagual, rêves, plantes-pouvoir,* edición de Guy Trédaniel, París, Éditions de la Maisnie.
2002 "El puesto de gobernante en el cosmos y sus ritos de poder", *Estudios de Cultura Maya*, v. xxii, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, p. 247-259.
Geertz, Clifford
1966 "Religion as a cultural system", en *Anthropological approaches to the study of religion*, coordinación de M. Banton, Londres, Tavistock, p. 1.
1997 "Persona, tiempo y conducta en Bali", en *La interpretación de las culturas*, traducción de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, p. 299-338.
Gendrop, Paul y Iñaki Díaz Balardi
1994 *Escultura Azteca: Una aproximación a su estética*, México, Trillas.
Gennep, Arnold van
1912 "Qu'est-ce que le totémisme?", *Religions Mœurs et Légendes. Essais d'Ethnographie et Lingüistique,* v. iv, París, Mercure de France, p. 82-104.

Gifford, Edward W.
1932 *The Northfork Mono*, Los Ángeles-Berkeley, University of California (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology 31).
Gilberti, Maturino
1901 *Diccionario en lengua tarasca o de Michoacán*, dirección de Antonio Peñafiel, México, Palacio Nacional.
1989 (1997) *Vocabulario en lengua de Mechuacan*, edición de Benedict Warren, Morelia, Fimax Publicistas.
Ginzburg, Carlo
1980 *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frieul, XVI-XVIIème siècle*, traducción de Giordana Charuty, Lagrasse, Verdier.
Glockner, Julio
2001 "Conocedores del tiempo. Los graniceros del Popocatépetl", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, edición de Johanna Broda y Jorge Félix Báez, México, Fondo de Cultura Económica, p. 299-333.
Goloubinoff, Marina
1994 *Relations sociales et commerce chez les Indiens nahuas du Balsas*, 2 v., tesis de doctorado en Etnología, Universidad de París X, Nanterre, Laboratoire d'Ethnologie et Sociologie Comparative.
Gómez Martínez, Arturo
2002 *Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecos*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.
Gonzalbo Aizpuru, Pilar
1990 *Historia de la educación en la época colonial*, México, El Colegio de México.
González Casanova, Pablo
1928 "El ciclo legendario de Tepoztecatl", *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, v. II, n. 1, México, p. 18-63.
1965 *Cuentos indígenas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
González Jácome, Alba
1997 "Agricultura y especialistas en la ideología agrícola: Tlaxcala, México", en *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, edición de Beatriz Albores y Johanna Broda, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 467-501.

González Montes, Soledad
1997 "Pensamiento y ritual de los ahuizotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca", en *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, edición de Beatriz Albores y Johanna Broda, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 313-357.
González Torres, Yólotl
1976 "El concepto del tona en el México antiguo", *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, n. 19, México, p. 13-16.
1982 *Las aventuras del alma*, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
1983 "El trance y el éxtasis en el México prehispánico", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XXIX, México, Sociedad Mexicana de Antropología, p. 5-20.
1989 "Altered states of consciousness and ancient mexican ritual techniques", en *Shamanism Past and Present*, edición de H. Hoppal y Sadovski, Budapest-Los Ángeles, Fullerton Livres, p. 349-353.
1991 *Diccionario de mitología y religión mesoamericana*, México, Larousse.
1994 *El Sacrificio Humano entre los Mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica.
2000 "El movimiento de la mexicanidad", *Religiones y Sociedad*, n. 8, México, Secretaría de Gobernación, p. 9-35.
Good, Claude
1979 *Diccionario triqui de Chicahuaxtla*, México, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios Indígenas 20).
Good Eshelman, Catherine
1996 "El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. XXVI, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 275-281.
Goodman, Felicitas
1998 "Posiciones del trance chamánico", en *El viaje del Chaman. Curación, poder y crecimiento personal*, edición de Gary Doore, Barcelona, Kairos.
Goodwin, Grenville
1938 *Myths and Tales of the White Mountain Apache. Memoirs of the American Folklore Society*, v. XXXIII, Nueva York.
Gorbea, Guillermo
1986 "Los mercados de la magia", *México Indígena*, n. 8, México, Instituto Nacional Indigenista, p. 60-61.

Gossen, Gary H.
1974 *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Mayan Oral Tradition*, Cambridge, Masachusets, Harvard University Press.
1975 "Animal souls and human destiny in Chamula", *Man*, v. 10, n. 1, Londres, Journal du Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, p. 448-461.
Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica
1997 Edición de Beatriz Albores y Johanna Broda, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
Graulich, Michel
1976 "Les origines classiques du calendrier rituel mexicain", *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, n. 20, Ámsterdam, Center for Latin American Research and Documentation, p. 3-16.
1981 "The metaphor of the day in ancien Mexican myth and ritual", *Current Anthropology*, v. xxii, n. 1, Chicago, The Wenner-Green Fondation for Anthropological Research/Chicago University Press, p. 45-60.
1987 (2000b) *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Duculot, Buselas, Académie Royale de Belgique (Mémoires de la Classe de Lettres).
1988 *Quetzalcoatl y el espejismo de Tollan*, Antwerpen, Belgique, Instituut voor Amerikanistiek Zwaartzusterstraat.
1990 "Dualities in Cacaxtla", en *Mesoamerican dualism. 46th International Congres of Americanists, Amsterdam* 1988, edición de Rudolf van Zantwijk, Rob de Ridder y Edwin Braakhuis, Utrech, p. 94-118.
1990-1991 1993-1994 "Fêtes mobiles et occasionnelles des Aztequès", *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, t. xcix, cii y ciii, París.
1992 "Las brujas en las peregrinaciones aztecas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. xxii, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 87-98.
1995 "Aztec festivals of the rain gods", *Indiana*, n. 12, Berlin, Ibero-Amerikanisches Institut, Preussischer Kulturbesitz, p. 21-54.
1995-1996 "Le sacrifice aztèque i", *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, t. civ, París.
1997 "Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: La Piedra del Calendario y el Teocalli de la Guerra Sagrada", en *De hombres y dioses*, coordinación de Xavier Noguez y Alfredo López-Austin, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, p. 155-207.
1997-2000 "Le sacrifice aztèque ii", *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, t. cvi, cvii y cviii, París.

1998a "La royauté sacrée chez les Aztequès de Mexico", *Revista Española de Antropología Americana*, n. 28, Madrid, Universidad Complutense, p. 99-117.
1998b "El rey solar en Mesoamérica", *Arqueología Mexicana*, v. VI, n. 32. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, p. 14-49.
1999 *Fiestas de los pueblos indígenas: Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista.
2000a "Aztec human sacrifice as expiation", *History of religions*, v. XXXIX, n. 4, Chicago, Chicago University Press, p. 352-371.
2001 "Les victimes du sacrifice humain aztèque", *Civilisations*, v. L, n. 1-2, Bruselas, Université Libre de Bruxelles, Centre d'Anthropologie Culturelle Bruxelles.
2003 "El sacrificio humano en Mesoamérica", *Arqueología Mexicana*, v. XI, n. 63, México, Raíces, p. 16-21.

GRECO, Danielle
1989 "La naissance du maïs", *Amerindia*, n. 14, París, Centre National de la Recherche Scientifique, p. 171-188.

GREENBERG, James B.
1981 *Santiagos sword. Chatino peasant religion and economies, Oaxaca*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press.

GREENWAY, Christine S.
1987 *Summoning the soul: self and cosmos in quechua healing rites*, tesis de doctorado en Antropología, Washington, Universidad de Washington.

GREIMAS, Julien Algridas y Joseph Courtes
1986 *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, París, Librairie Hachette.

GRIFFEN, William D.
1959 *Notes on Seri Indian culture, Sonora, Mexico*, Gainesville, Universidad de Florida, School of Interamerican Studies (Monographs 10).

GRIJALVA, Juan de
1924 *Crónica de la orden de NPS Agustín en las provincias de la Nueva España*, México, Imprenta Victoria.

GRIMBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo
1989 *Los chamanes de México. La voz de ver*, 6 v., México, Instituto Nacional para el Estudio de la Conciencia.
1994 *Reencontre avec des chamans du Mexique*, traducción de Alix Montel, París, Le Mail.

GROVE, David
1972 "Olmec felines in highland central Mexico", en *The cult of the feline: A conference in pre-Columbian iconography*, edición de Elizabet Benson,

Nueva York, Universidad de Harvard, Dumbarton Oaks Research Library and Collections, p. 153.

Grube, Nikolai y Nahm Werner

1994 "A census of Xibalba: a complete inventory of way characters on Maya ceramics", en *The maya vase book. A corpus of rollout photograph of vases*, v. IV, Nueva York, Kerr Associates, p. 686-715.

Güémez Pineda, Miguel

2000 "La concepción del cuerpo humano, la maternidad y el dolor entre mujeres mayas yukatekas", *Mesoamérica*, v. XXXIX, Plumsock Mesoamerican Studies, Woodstock, p. 305-332.

Guerra Lara, Vicente

1979 "El nahualismo en la vida del indígena mexicano", en *El nahualismo en México*, edición de Virginia Mendoza, Francisco Rojas y Vicente Guerra, Xalapa, El Pirata, p. 22-23.

1957 "Guerras comunes de quichés y cakchiqueles", en *Crónicas indígenas de Guatemala*, edición de Adrián Recinos, Guatemala, Universitaria.

Guerrero Guerrero, Raúl

1983 *Los otomíes del Valle del Mezquital. Modos de vida, etnografía, folklore*. Pachuca, Desarrollo Integral de la Familia/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Guevara, Marcos

1986 *Mythologie des Indiens Talamanca (Costa Rica)*, tesis de doctorado en Etnología, Nanterre, París X.

Guiddings, Ruth Warner

1959 *Yaqui myths and leyends*, Tucson, University of Arizona Press.

Guinzburg, Carlo

1993 "Les origines du sabbat", en *Le sabbat des sorcières XVème-XVIIIème siècles. Colloque International École Normale Supérieure Fontanay-Saint-Cloud. 4-7 novembre* 1992, dirección de Nicola-Jaques Chaquin y Maxime Préaud, Grenoble, Gallimard, p. 17-22.

Guiteras Holmes, Calixta

1952 *Sayula*, Xalapa, Temas de México, SMGE/Talleres gráficos del Estado de Veracruz (Serie Geografía).

1961a *Perils of the soul. The world view of a tzotzil Indian*, Nueva York, The Free Press of Glencoe/Crowell-Collier Publishing Company.

1961b "La magia en las crisis del embarazo y parto en los actuales grupos mayences de Chiapas", *Estudios de Cultura Maya*, v. I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Seminario de Cultura Maya, p. 159-166.

1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica.

Gutiérrez Espinosa, Gabriela

1998 *Cosmovisión femenina en una comunidad de la Sierra Norte de Puebla,* tesis de licenciatura en Antropología Social, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Gutiérrez Solana, Nelly

1987 *Las serpientes en el arte mexica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades.

Guzmán, Pantaleón de

1989 *Compendio de nombres en lengua cakchiquel,* edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Hamayon, Roberte

1985 "Des chamanes au chamanisme", *L'Ethnographie* (numéro spécial: *Voyages chamaniques* 2), v. LXXVIII, n. 88 París, Société d'Ethnographie, Centre National de la Recherche Scientifique, p. 13-48.

1990 *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Société d'Ethnologie, Nanterre-París.

1994 "En guise de postface: Qu'en disent les esprits?", *Cahiers de Litterature Orale* (numéro spécial: *Parole de chamanes, paroles d'esprits*), n. 35, París, Institut National de Langues et Cultures Orientales/Centre National de la Recherche Scientifique, p. 189-215.

1995 "Pour finir avec la « transe » et l' « extase » dans l'étude du chamanisme", en *Études Mongoles et Sibériennes*. Variations chamaniques, n. 28, coordinación de Marie-Lise Beffa y Marie-Dominique Even, París, p. 155-187.

1997 *Taïga, terre de chamans,* fotografías de Marc Garanger, París, Éditions Imprimerie Nationale.

1998 "Le sens de l'alliance religieuse: mari d'esprit, femme de dieu", *Anthropologie et Sociétés*, v. XXII, n. 2, Québec, Université Laval, p. 25.

Harner, Michael

1980 *The way of the shaman. A guide to power and healing,* San Francisco Harper and Row Publishers.

1998 "¿Qué es un chamán?", en *El viaje del Chaman. Curación, poder y crecimiento personal*, edición de Gary Doore, Barcelona, Kairos.

Harrison, Roy, Margaret Harrison y Cástulo García

1981 *Diccionario tzoque de Copainalá*, Tucson, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios Indígenas 23).

Hartman, Carl Vilhelm
2001 (1901) "Reconocimiento etnográfico de los aztecas del Salvador", *Mesoamérica*, n. 41, Plumstock, South Woodstock, Mesoamerican Studies, p. 146-191.
Hasler, Juan A.
1960 "El mundo físico-espiritual de los mazatecos de Ichcatlan", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. xvi, México, Sociedad Mexicana de Antropología, p. 257.
Heinningsen, Gustav
1980 *The witch's advocate. Basque witchcraft and Spanish Inquisition (*1609-1614*)*, Reno, Universidad de Nevada.
Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe
2006 *Ritual, mito y lengua. Identidades etnolingüísticas otomí oriental y tepehua sur oriental*, tesis de licenciatura en Etnohistoria, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
Hekkings, Ewald y Andrés de Jesús Severiano
1989 *Diccionario español-otomí de Santiago Mexquititlán*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, Centro de Investigaciones Lingüísticas y Literarias.
Hell, Bertrand
1999 *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, París, Flammarion.
Hémond, Aline
1998 *Peinture et identité culturelle chez les Nahuas du Balsas (Mexique)*, tesis de doctorado en Etnología, Nanterre, Université de Paris x.
Hermitte, Esther
1970a *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, iii, México.
1970b "El concepto del nahual entre los mayas de Pinola", en *Ensayos de Antropología en la zona central de Chiapas*, compilación de Norman A. McQuown y Julian Pitt-Rivers, México, Instituto Nacional Indigenista.
Hernández Arana, Xajliáy Francisco y Francisco Díaz Gebutça Quej
1934 *Memorial de Tecpan-Atitlan*, edición de Antonio Villacorta, Guatemala, Tipografía Nacional.
Hernández Castillo, Rosalva Aída
1989-1990 "Cambio y revaloración religiosa: Los testigos de Jehová en una comunidad chuj-k'anjobal de Chiapas", *Anuario del Centro de Estudios Indígenas*, v. 3, Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, p. 113-126.

Hernández Cruz, Luis, Victoria, Moisés Torquemada y Donaldo Sinclair Crawford

2004 *Diccionario hñähñu (otomí) del Valle del Mezquital, Estado de Hidalgo*, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Hernández Cuéllar, Rosendo

1982 *Religión nahua en Texoloc, Municipio de Xochitiapan, Hidalgo*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional Indigenista (Serie Etnolingüística).

Hernández González, María Isabel

1997 "Los ahuyentadores de granizo de San Gaspar Tlahuililpan, Estado de México", en *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, edición de Beatriz Albores y Johanna Broda, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 447-464.

Herrera, Antonio de

1945 *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme de el Mar Océano*, edición de Natalicio González, Buenos Aires, Guarania.

Hers, Marie Areti

1989 *Los toltecas en tierras chichimecas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.

Herzlich, Claudine

1972 "La représentation sociale", en *Introduction à la psychologie sociale*, v. I, París, Serge Moscovici/Larousse.

Heyden, Doris

1976 "Los Ritos de Paso en las Cuevas", *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, v. II, n. 19, México, p. 17.

1987 "Magia negra: Tezcatlipoca y obsidiana", en *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio*, edición de Barbro Dahlgren, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 83-85.

Hinshaw, Robert E.

1975 *Panajachel. A Guatemala town in thirty-year perspective*, Pittsburg, Universidad de Pittsburgh.

Histoire mexicaine depuis 1221 *jusqu'à* 1594

1998 Manuscrit 40 du Fond de Manuscrits Mexicains de la BNF, traducción de Xóchitl Medina González, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Serie Etnohistoria).

"Historia de la gente de Tlatelolco"
1999 En *Anales de Tlatelolco, los manuscriptos 22 y 22bis de la BNF*, traducción de Susanne Klaus, Verlag Anton Saurwein, Markt Sahwaben.
Historia de la nación mexicana. Códice de 1576.
1963 Reproducción del *Códice Aubin*, edición, notas y traducción de Charles E. Dibble, Madrid, José Porrúa Turanzas.
Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio
1987 Edición de Barbro Dahlgren, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
"Historia de los mexicanos por sus pinturas. Libro de oro y Tesoro Índico"
1882 *Anales del Museo Nacional de México*, t. II, México, Imprenta de Ignacio Escalante, p. 83-106.
1965 En *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición de Ángel María Garibay, México, Porrúa, p. 21-90.
"Historia de los Xpanzay de Tecpan, Guatemala"
1957 En *Crónicas indígenas de Guatemala*, edición de Adrián Recinos, Guatemala, Universitaria.
"Historia quiché de don Juan de Torres"
1957 En *Crónicas indígenas de Guatemala*, edición de Adrián Recinos, Guatemala, Universitaria.
Historia tolteca-chichimeca
1976 Edición de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
"Histoyre du Mechique. Manuscrit français inédit du XVI^{ème} siècle"
1905 Edición de E. de Jonghe, *Journal de la Société d'Américanistes*, v. II, París, p. 1-42.
"Historia de México (o Histoyre du Mechique)"
1965 En *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición de Ángel María Garibay, México, Porrúa, p. 91-120.
Holland, William R.
1961 "El tonalismo y el nagualismo entre los tzotziles", *Estudios de Cultura Maya*, v. I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Seminario de Cultura Maya, p. 167-182.
1963a "Psicoterapia en los altos de Chiapas", *Estudios de Cultura Maya*, v. III, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Seminario de Cultura Maya, p. 261-277.

1963b *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio sociocultural*, traducción de Daniel Cazés, México, Instituto Nacional Indigenista.

Hollenbach, Elena

1980 "El mundo animal en el folklore de los triquis de Copala", *Tlalocan*, v. viii, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Filológicas, p. 437-489.

Hoogshagen, Searle

1994a "Lo sobrenatural mixe y el cristianismo", en *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixe) del Estado de Oaxaca*, edición de Ed Salomón Nahmed Sitton, Oaxaca, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Oaxaqueño de las Culturas, p. 359-376.

1994b "Un bosquejo de las funciones de los seres sobrenaturales de Coatlán, Mixe", en *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixe) del Estado de Oaxaca*, edición de Salomón Nahmed Sitton, Oaxaca, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Oaxaqueño de las Culturas, p. 377-386.

Hoogshagen, Nourdsy y Hilda Halloren de Hoogshagen

1993 *Diccionario mixe de Coatlán*, México, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios Indígenas 32).

Hooper, Wale

1920 *The Cahuilla Indians*, Berkeley, University of California Press.

Hoppe, Walter, Andrés Medina y Roberto Weitlaner

1969 "The Popoloca", en *Handbook of Middle American Indians*, v. vii, edición de E. Vogt y Robert Wauchope, Austin, University of Texas Press, p. 489-498.

Horcasitas, Fernando

1966 "La vida y la muerte en Xaltepoztla. Veinticinco relatos en náhuatl", en *Summa Anthropológica en homenaje a Roberto Weitlaner*, coordinación de Antonio Pompa y Pompa, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1978 "Narrativa oral náhuatl (1920-1975)", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. xiii, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 12-14.

Horcasitas, Fernando y Sara O. de Ford

1979 *Cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Houston, Stephen y David Stuart
2001 "The Way glyph: Evidence for 'co-essences' among the Classic Maya", en *The decipherment of ancient Maya writing*, edición de Stephen Houston, David Stuart y Oswaldo Chinchilla Mazariegos, Norman, University of Oklahoma Press.
Huber, R. Brad
1990a "Curers, illness and healing in San Andrés Hueyapan, a nahuat speaking community of the Sierra Norte de Puebla", *Notas Mesoamericanas*, n. 12, Puebla, Universidad de las Américas, p. 51-65.
1990b "The recruitement of nahua curers. Role, conflict and gender", *Ethnology*, v. xxix, n. 2, Pittsburg, Universidad de Pittsburg, p. 159-176.
Huicochea, Liliana
1997 "Yeyecatl-yeyecame: Petición de lluvia en San Andrés de la Cal", en *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, edición de Beatriz Albores y Johanna Broda, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 231-255.
Hurley viuda de Delgaty, Alfa y Agustín Ruiz Sánchez
1978 *Diccionario tzotzil de San Andrés*, México, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios Indígenas 22).
Hultkrantz, Äke
1953 *Conceptions of the soul among North American Indians*, Stockholm, The Ethnographical Museum of Sweden (Monograph i).
1979 *The religions of the American Indians*, Berkeley, University of California Press.
1998 "El Chamanismo: ¿Un fenómeno religioso?", en *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, edición de Gary Doore, Barcelona, Kairos.
Hurtado, Juan José
1966 "Algunas ideas sobre el culto a los animales y el nahualismo en el siglo xviii", *Cuadernos de Antropología*, v. vii, Guatemala, Universidad de San Carlos, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 5-12.
Hvidtfeldt, Arild
1958 *Teotl and ixiptlatla Some central concepts on cult and myth*, Copanague, Munksgaard.
Ichon, Alain
1969 *La religion des Totonaques de la Sierra*, París, París vii, Centre National de la Recherche Scientifique (Études et Documents de l'Institute d'Ethnologie).

1973 *La religión de los totonacos de la Sierra*, traducción de José Arenas, México, Instituto Nacional Indigenista.

Idolatría y sublevación. Documentos para la historia indígena de Yucatán

1996 edición de Gabriela Solís Robleda y Paola Peniche, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán.

Immina, V. y Sculer-Schömig

1970 *Figurengefässe aus Oaxaca, Mexico*, Berlín, Museum für Völkerkunde.

Incháustegui, Carlos

2000 "Entorno enemigo. Los mazatecos y sus sobrenaturales", *Desacatos*, n. de invierno, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Instituto Lingüístico de Verano

1956 *Diccionario castellano-otomí, otomí-castellano*, Itzmiquilpan, Instituto Lingüístico de Verano (Cuadernos del Valle del Mezquital).

1892 *Isasoge histórica apologética general de todas las Indias y especial de la provincia de San Vicente Ferrer de Chiapas y Goathemala de la Orden de los Predicadores*, Guatemala, Biblioteca Goathemala.

Irwin, W. A.

1958 "Los hebreos", en *El pensamiento prefilosófico*, edición de Irwin y Fráncfort, México, Fondo de Cultura Económica.

Ixtlilxochitl

Véase Alva Ixtlilxochitl.

Jäcklein, Klaus

1974 *Un pueblo popoloca*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional Indigenista.

Jamieson Capen, Carole

1996 *Diccionario maẓateco de Chiquihuitlan*, Tucson, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios Indígenas 36).

Jiménez García, Elizabeth

1998 *Iconografía de Tula. El caso de la escultura*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Científica).

Jiménez Moreno, Wigberto

1968 "¿Religión o religiones mesoamericanas?" en *XXXVIII Internationaler Amerikanisten Kongres*. v. II, Stuttgart, p. 201-226.

Jodelet, Denise

1991 "Représentations sociales: Un domaine en expansion", en *Les représentations sociales*, dirección de Denise Jodelet, París, Presses Universitaires de France, p. 31-61.

Joisten, Alice y Christian Abry
1995 *Êtres fantastiques des Alpes,* Entente (Mythologies).
Johnson, Jean
1950 *The Opata, an inland tribe of Sonora,* n. 6, Albuquerque, Universidad de Nuevo México (University of New Mexico Publications in Anthropology).
Journet-Diallo, Odile
1998 "Un monde diffracté. Théories joula du double animal", en *Totemismes*m, compilación de Alfred Adler, París, École Pratique des Hautes Études, Centre National de la Recherche Scientifique (Systèmes de Pensée en Afrique Noire 15).
Jurado, Carlos
1986 "Brujas de Tepetzintla", *México Indígena,* n. 8, México, Instituto Nacional Indigenista, p. 43-44.
Jurado Duarte, Luis Gustavo
1994 *Piezas maestras mayas. Patrimonio del Museo Nacional de arqueología y etnología de Guatemala,* Guatemala, Galería Guatemala III, Fundación G y T.
Kalweit, Holgar
1988 *Dreamtime and Inner Space*, traducción de Werner Wünsche, Boston-Londres, Shambhala Publications.
Kan, Michael, Clement Meighan y M. B. Nicholson
1989 *Sculpture of ancient west Mexico, Nayarit, Jalisco, Colima. A catalogue of the Proctor Sttaford Collection at the Los Angeles County Museum of Art*, Albuquerque, Los Angeles, Museum of Art/Universidad de Nuevo México.
Katz, Esther
1994 "Meteorología popular mixteca: tradiciones indígenas y europeas", en *Tiempo y astronomía en el encuentro de los dos mundos. Memorias del Simposio Internacional*, compilación de Stanislaw Iwaniszewski, Arnold Lebeuf, Andrzej Wiercinski, Mariusz Ziólkowski, Varsovia, Universidad de Varsovia, Departamento de Antropología Histórica.
Kaplan, Lucille N.
1956 "Tonal and nagual in the costal Oaxaca, México", *Journal of American Folklore*, v. LXIX, n. 274, Filadelfia, American Folklore Society, p. 363-368.
Kearney, Michael
1971 *Los vientos de Ixtepeji. Concepción del mundo y estructura social de un pueblo zapoteco,* México, Instituto Indigenista Interamericano.
Keller , Kathryn C. y Plácido Luciano
1997 *Diccionario chontal de Tabasco*, México, Instituto Lingüístico de Verano.

Kelly, Isabel
1956 *Santiago Tuxtla, Veracruz. Cultura y salud*, México, Secretaría de Salubridad y Asistencia.
Kelly, William H.
1977 *Cocopa ethnography*, Tucson, University of Arizona Press (Anthropological Papers of the University of Arizona).
Kerr, Justin
2001 "Reflections on the Ratinlinxul vase and others of the same theme", en *Maya vase data base. An archive of rollout photographs created by Justin Kerr*, Nueva York, Kerr.
Kettunen, Harri J. y Chistophe G. B. Helmke
2002 *Introduction to Maya hieroglyphs. Note book for the 7th european Maya conference*, Londres, British Museum.
Key, Harold y Ritchie Mary
1953 *Vocabulario mejicano de la Sierra de Zacapoaxtla, Puebla*, México, Instituto Lingüístico de Verano/Dirección General de Asuntos Indígenas.
Kirchoff, Paul
1943 "Mesoamérica: sus límites geográficos, composición, étnica y caracteres culturales", *Acta Americana. Revista de la Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía*, v. I, n. 1, Los Ángeles-México, p. 92-107.
2002 "Dioses sacerdotes y héroes en el México antiguo", en *Paul Kirchhoff, escritos selectos*, edición de Carlos García, Linda Manzanilla y Jesús Manjaráz Ruiz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 441-445.
Klein, Cecilia F.
1994 "Fighting with feminity: Gender and war in aztec México", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. XXIV, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 219-253.
Koné, Alioune
2000 "Le Zen en Occident: un vieux vin dans une vieille bouteille", en *l'Ethnologie Française* (numéro spécial: *Les nouveaux mouvements religieux*), París, Presses Universitaires de France.
Knab, Tim
1976 "Tloalocan talmanic: suppernatural beings of the Sierra de Puebla", en *Actes LXII Congrès International des Américanistes. Congrès du Centenaire*, v. VI, París, 2-9 septembre, Abbeville, Fondation Singer-Polignac/Société des Américanistes, p. 127-136.

1984 "Sueños y realidad en la sierra de Puebla", en *Investigaciones recientes en el área maya. XII Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, t. III, p. 409-415.

1991 "Geografía del inframundo", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. XXI, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 31-57.

Köhler, Ulrich

1985 "Olmeken und jaguare. Zur deutung von mischwesen in der präklassischen kunst Mesoamerikas", *Anthropos*, v. LXXX, n. 4-6, Verlag Paulusverlag Fribourg, Anthropos Institut, p. 15-52.

1992 "Nuevos aspectos acerca del nagualismo. Con un texto tzotzil", en *Antropología mesoamericana. Homenaje a Alfonso Villa Rojas*, compilación de Víctor Manuel Esponda Jimeno, Sophia Pincemin Deliberos y Mauricio Rosas Kifori, Tuxtla Gutiérrez, Desarrollo Integral de la Familia/Instituto Chiapaneco De Cultura, p. 91.

1995 *Chonbilal ch'ulelal. Alma vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración maya-tzotzil*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

2001 "'Debt-payment' to the gods among the Aztec: The misunderstanding of spanish expresión and its effects", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. XXXII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 125-134.

Kramer, Heinrich y James Spregner

1971 *The malleus maleficarum*, traducción de Montague Summers, Nueva York, Dover Publications.

Krickeberg, Walter

1933 *Los Totonaca*, traducción de Porfirio Aguirre, México, Secretaría de Educación Pública/Museo Nacional de Antropología Historia y Etnografía.

1946 *Etnología de América*, traducción de Pedro Hendrich, México, Fondo de Cultura Económica.

1962 "Les religions des peuples civilisés de Méso-Amérique", en *Les religions Amérindiennes*, edición de Krickeberg W., Hermann Timborn, Werner Müller y Otto Zerries, traducción de L. Jospin, París, Payot, p. 15-119.

Kroeber, Harriette Rothschild

1962 (1908) "Pima tales", *American Anthropologist*. v. X, Nueva York, The Anthropological Society of Washington/The American Society of New York, Kraus, p 231-235.

La Barre, Weston
1970 *The ghost dance. The origins of religion*, Londres-Aylesbury, Compton.
La Farge, Olivier
1947 *Santa Eulalia. The religion of a Cuchumatan indian town*, Chicago, Chicago University Press.
La Farge, Olivier y Douglas Byers
1931 *The year bearer's people*, Tulane, University of Luisiana, Department of Middle American Research.
Lagarriaga Attias, Isabel
1993 "El nahual y el diablo en la cosmovisión de un pueblo de la Ciudad de México", *Anales de Antropología*, v. XXX, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 351-358.
Landa, Diego de
1973 (1959) *Relación de las cosas de Yucatán*, edición de Ángel María Garibay, México, Porrúa.
Lara Figueroa, Celso A.
1990 "Relatos orales sobre lugares y cerros", *Folklore Americano*, n. 49, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
Lastra, Yolanda
1974 *Distribución de hablantes de náhuatl en la República Mexicana. Observaciones sobre el censo de* 1970. *Notas antropológicas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
2000 "An otomi story of a nahual", en *Translating native Latin American verbal arts. Ethnopoetics and ethnography of speaking*, edición de Kay Sammons y Joel Sherzer, Washington-Londres, Smithsonian Institution of Washington.
Laughlin, Robert
1966 "Oficio de las tinieblas: Cómo el zinacanteco adivina sus sueños", en *Los ʒinacantecos. Un pueblo tʒotʒil de los Altos de Chiapas*, edición de E. Vogt, México, Instituto Nacional Indigenista.
Laughlin, Robert y Carol Karasik
1988 *People of the bat: Mayan tales and dreams from Zinacantan*, Washington-Londres, Smithsonian Institution of Washington.
Law, Howard
1949-57 "Tamakasti: A Gulf Nahuat Text", *Tlalocan*, v. III, México, La Casa de Tláloc, p. 344-361.

Lazos, Elena y Luisa Paré
2000 *Miradas indígenas sobre una naturaleza entristecida. Percepciones del deterioro ambiental entre nahuas del sur de Veracruz*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales/Plaza y Valdés.
Leal, Luis
1960 "*Licantropía entre los antiguos mexicanos*", *América Indígena*, v. xx, n. 2, iii, México, p. 111-120.
Lecouteux, Claude
1999 *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media: Historia del doble*, Barcelona, Medievalia.
León, Nicolás
1905 *Los popolocas. Conferencias del Museo Nacional*, México, Museo Nacional, Sección de Etnología.
León-Portilla, Miguel
1974 "Testimonios indígenas de la conquista española", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. xi, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 11-36.
1983 *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Cultura Náhuatl, Monografías 10).
1992 *Narrativa náhuatl contemporánea (antología)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fundación Miguel Alemán.
1993 "Those made worthy by divine sacrifice: The faith of ancient Mexico", en *The South and Mesoamerican native Spirituality. From the Cult of the Feathered Serpent to the Theology of Liberation*, edición de Gary Gossen y Miguel León-Portilla, Nueva York, The Cross Road Publishing, p. 41-64.
Leonormand, P. A.
1952 "Enigmas del pasado. El nahual", *Tlatoani, Boletín de la Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, v. i, n. 2, México, p. 36-37.
Levack, Brian P.
1991 *La grande chasse aux sorcières. En Europe aux débuts des temps modernes*, traducción de Jaques Chiffoleau, Champ Vallon, Segssel.
Lévi-Strauss, Claude
1957 "Le sorcier et sa magie", en *Les temps modernes*. Retomado en *Anthropologie structurale*, París, Plon, p. 189-193.

2002 *Le totémisme aujourd'hui*, París, Presses Universitaires de France (Mythes et Religions).

Lewis, I. M.

1977 *Les religions de l'Extase*, París, Presses Universitaires de France.

Lewis, Laura

1993 *Race, witch-craft and power in colonial Mexico,* tesis de doctorado en Antropología, Chicago, Chicago University Press, Department of Anthropology.

Lewis, Óscar

1963 *Life in a Mexican village. Tepoztlan restudied*, Urbana, University of Illinois Press.

Leyenda de los soles

Véase *Códice Chimalpopoca*.

El libro de los libros de Chilam Balam

2000 Edición de Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón, México, Fondo de Cultura Económica.

El libro de Chilam Balam de Tiẓimin

1980 Edición de Karl Herbert Mayer, Graz Akademische Druk-u Verlagsanstalt.

Linn, Priscilla

1989 "Souls and selves in Chamula: A thought on individuals, fatalism and denial", en *Ethnographic encounters in southern Mesoamerica. Essays in honor of Evon Z Vogt*, edición de Victoria Bricker y Gary Gossen, Nueva York, Universidad de Albany, Institute for Mesoameican Studies.

Lipp, Frank J.

1991 *The Mixe of Oaxaca. Religion, ritual and healing,* Austin, University of Texas Press.

Lisbona Guillén, Miguel

1998a "Religión entre los zoques: una revisión de los estudios y perspectivas antropológicas", *Inventario Antropológico*, v. iv, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

1998b "El valor de la deuda. Territorio e intercambios simbólicos entre los 'chimas' oaxaqueños", en *Cultura y etnicidad ẓoque*, coordinación de Dolores Aramoni, Thomas A. Lee y Miguel Lisbona, Tuxtla Gutiérrez, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas/Universidad Autónoma de Chiapas.

1999 "Moradores de la montaña. Los zoques chimas de Oaxaca", en *Configuraciones étnicas en Oaxaca: Perspectivas etnográficas para las autonomías*, coordinación de Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, México, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, v. iii, p. 135-156.

2001 "Visión del mundo e intercambios sagrados en Chiapas. El ejemplo de los zoques", *Pueblos y Fronteras*, v. II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Lison-Tolosana, Carmelo

1979 *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Madrid, Akal Universitaria.

1992 *Las brujas en la historia de España*, Madrid, Temas de Hoy.

Lizana, Bernardo de

1893 *Historia de Yucatán. Devocionario de Nuestra Señora de Izmal y conquista espiritual*, México, Museo Nacional de México.

Long, Rebecca y Sofronio Cruz

1999 *Diccionario zapoteco de Zoogocho*, México, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios Indígenas 38).

López Austin, Alfredo

1966 "Los temacpalitotique. Brujos, profanadores, ladrones y violadores", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. VI, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 97-117.

1967a "Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. VII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 87-117.

1967b "Términos del *nahuallatolli*", *Historia Mexicana*, v. XVII, n. 1, México, El Colegio de México, p. 1-35.

1972 "El mal aire en el México prehispánico", en *La religión en Mesoamérica. XII Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, coordinación de Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero, México, Sociedad Mexicana de Antropología.

1976 "El fundamento mágico-religioso del poder", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. XII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 197-240.

1989a (1996) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

1989b *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.

1997 *Les paradis du brume: mythes et pensée religieuse des anciens Mexicains*, traducción de Carmen Val Julian, París, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine/Maisonneuve et Larose.

2001 "El núcleo duro de la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* edición de Johanna Broda y Jorge Félix Báez, México, Fondo de Cultura Económica, p. 47-65.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján

1996 *El pasado indígena*, México, El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/Fondo de Cultura Económica.

López Ávila, Carlos

1984 "Tlacotenco. Cuentos y canciones de mi pueblo", *Amerindia*, París, Paris viii, Centre National de la Recherche Scientifique (Numéro Spécial 5).

López de Gómara, Francisco

1988 *Historia de la conquista de México,* edición de Juan Millares Ostos, México, Porrúa.

López Díaz, Xunka

2000 *Mi hermanita Cristina, una niña chamula*. Archivo Fotográfico Indígena, Chiapas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

López Yepes, Joaquín

1826 *Catecismo y declaración de la doctrina cristiana en lengua otomí, con vocabulario del mismo idioma*, México, Oficina de Alejandro Valdés.

Lorenzana, Francisco Antonio

1764 *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble y muy leal Ciudad de México*, México, Imprenta del Supremo Gobierno.

Losada y Custardoy, María Teresa

2003 *Moradas de los dioses. Sistema de cargos, rituales, cosmovisión pueblos en Milpa Alta*, tesis de doctorado en Ciencias Políticas y Sociales (orientación Sociología), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

Loveland, Franklin

1975 *Dialectical aspects of natural symbols: Order and disorder in Rama Indian cosmology*, Duke University, Department of Anthropology, microfilm.

Lugo Silva, Francisco y Roberto Martínez González.

2005 "Juan Oso y la paradoja del sincretismo en Mesoamérica", *Anales de Antropología*, v. ii, n. 39, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 231-253.

Lumholtz, Carl
1912 *New trails in Mexico. An account of one year's exploration in northwestern Sonora, Mexico, and southwestern Arizona*, microfilm. Nuevo México, Rio Grande Press.
1981 (1904) *México desconocido*, 2 v., México, Instituto Nacional Indigenista.
Lupo, Alessandro
1995 *La tierra nos escucha. La cosmogonía de los nahuas a través de sus súplicas rituales*, traducción de Stella Mastrangelo, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista.
1999 "Nahualismo y tonalismo", *Arqueología Mexicana*, v. VI, n. 35, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 16-23.
2001 "La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, edición de Johanna Broda y Jorge Félix Báez, México, Fondo de Cultura Económica (Biblioteca Mexicana). p. 335-389.
Luria, A. R.
1994 *Lenguaje y pensamiento*, México, Breviarios de Conducta Humana.
Lyon, William S.
1998 *Encyclopedia of Native American Shamanism. Sacred Ceremonies of North America*, Dénver-Londres, ABC/Clío.
Macazaga Ordoño, César
1979 *Diccionario de la lengua náhuatl, basado en la Gramática de Carochi-Paredes*, México, Innovación.
Madsen, William
1960 *The Virgins children. Life in an Aztec village today*, Westport Connecticut, Greenwood.
Madsen, William y Claudia Madsen
1969 *A guide to Mexican witch-craft*, México, Minutiae Mexicana.
Mails, Thomas
1974 *The people called Apache*, Verona, Putledge Books Division and Prentice Hall.
Mak, Cornelia
1959 "Mixtec medical beliefs and practices", *America Indígena*, v. XIX, n. 2, III, México, p. 125-150.
Maldonado, Andrés, Juan Domingo Ordóñez y Juan Domingo Ortiz
1986 *Diccionario mam de San Ildelfonso Ixtahuacan, Huehuetenango*, Guatemala, Universidad Rafael Landívar.

Manrique, Leonardo
1972 "La religión de los pames del sur en el siglo xviii", en *La religión en Mesoamérica; xii Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, coordinación de Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero, México, Sociedad Mexicana de Antropología.

Manuscrit 362 de la BNF.
2001 Paleografía de Sybille de Pury Toumi, Disponible en <www.sup-infor.com>.

Marcus, Joyce y Kent Flannery
1998 "Cultural evolution in Oaxaca. The origins of Zapotec and Mixteca civilization", en *The Cambridge History of Native peoples of the Americas*. V. ii, *Mesoamerica part 1*, edición de Richard E. W. Adams y Murdoc J. McCleod, Cambridge, Universidad de Cambridge, p. 358-406.

Margil, Antonio de Jesús
1988 "Destrucción de la deidad fingida, mentirosa y vana, de Lucifer maldito y de todos sus secuaces los demonios y juntamente noticia verídica y breve de su ruina y abominaciones, que se dirigen a usurparle a Dios Nuestro Señor su imperio, su honra, gloria y toda su deidad, si pudiera", *Estudios de Cultura Maya*, v. xvii, paleografía de Danièle Dupiech-Cavaleri y Mario Humberto Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, p. 213-268.

Marion, Marie-Odile
2000 "Bajo la sombra de la gran ceiba", *Dasacatos*, n. 5 (número especial: *La cosmovisión de los actuales grupos indígenas de México*), México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Secretaría de Educación Pública, p. 45.

Marquina, Ignacio
1967 *Templo Mayor de México. Guía oficial*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Marshall, M. L.
1986 *Illness in a Guatemala Maya community*, tesis de doctorado en Antropología, New Haven, Universidad de Yale.

Martínez del Río, Amalia
1962 "Leyendas de Tetelcingo", *Tlalocan*, v. iv, México, La Casa de Tláloc, p. 80-85.

Martínez González, Roberto
2003 "Crítica al modelo neuropsicológico. Un abuso de los conceptos de trance, éxtasis y chamanismo a propósito del arte rupestre", *Cuicuilco*, n. 29, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
2004 "Le *nahualli*: homme-dieu et double animal au Mexique", *Anthropozoologica*, v. XXXIX, n. 1, París, Publications Scientifiques du Museum National d'Histoire Naturelle, p. 371-381.
2006a "Le nahualli-tlahuipuchtli dans le monde nahuatl", *Journal de la Société d'Américanistes*, v. XCII-1, n. 2, Société des Américanistes de Paris, París, p. 111-136.
2006b "Sobre la función social del buen nahualli", *Revista Española de Antropología Americana*, v. XXXVI, n. 2, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, p. 29-63.
2006c "El neonahualismo y otras evoluciones contemporáneas", *Alteridades* v. XVI, n. 31, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, p. 107-117.
2006d "Nahualli, imagen y representación", *Dimensión Antropológica* v. XXXVIII, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 7-48.
2006e "El *ihiyotl*, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica", *Cuicuilco*, v. XIII, n. 38, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, p. 177-200.
2006f "Sobre el origen y significado del término nahualli", *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 37, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 95-106.
2007a por "Las entidades anímicas en el pensamiento maya", *Estudios de Cultura Maya* v. XXX, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México, p. 153-174.
2007b "El *tonalli* y el calor vital entre los nahuas: algunas precisiones", *Anales de Antropología* [en prensa].
2007c "Los enredos del diablo o de cómo los nahuales terminaron por hacerse brujos", *Relaciones*, v. XXVIII, n. 111, El Colegio de Michoacán, Zamora, p. 189-216.
2007d "El alma de Mesoamérica: unidad y diversidad en las concepciones anímicas", *Journal de la Societé des Américanistes*, Société des Américanistes de Paris, París, p. 7-49.

Masferrer, Elio Kan
1986 "Religión y política en la Sierra Norte de Puebla", *América Indígena*, v. xlvi, n. 3, iii, México, p. 531-544.
Massajoli, Pierleone di
1981 "Etnología religiosa. Nota su nagual e tonal in Guatemala", *Revista di Etnografia*, v. ix, Nápoles, Consiglio Nazionale delle Ricerche.
Mason, John Alden
1914 "Folk-tales of the Tepecanos", *Journal of American Folklore*, v. 27, n. 103, Lancaster-Nueva York, American Folklore Society.
Matos Moctezuma, Eduardo
1981 *Una visita al Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
Maurer Ávalos, Eugenio
1979 "El concepto del mal y del poder espiritual en el mundo maya-tzeltal", *Revista Española de Antropología Americana*, n. 66, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, p. 219-233.
Mauss, Marcel
1903-1904 "Note sur le totémisme", *Année Sociologique*, v. viii, edición de Félix Alcalan, París, p. 235-238.
1997 "Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del 'yo'", en *Antología de teoría sociológica clásica. Émile Durkheim*, edición de Gilberto Silva Ruiz y J. R. Garduño Valero, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, p. 387-405.
Maya, Alfredo Paulo
1997 "*Claclasquis* o aguadores de la región del volcán de Morelos", en *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, edición de Beatriz Albores y Johanna Broda, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 255-287.
McGee, Jon
1990 *Life, ritual and religion among the Lacandon Maya*, Balmont, California, Wadsworth.
McGee, J. W.
1971 (1895-96) *The Seri indians of Bahía Kino and Sonora, México*, Bureau of American Ethnology, 17th annual report, Glorietta, Nuevo México, Río Grande Press.

McKeever Furst, Jill Leslie
1995 *The natural history of the soul in ancient Mexico*, New Haven Universidad de Yale.
1998 "The *nahualli* of Christ", *Res Anthropology and aesthetics*, n. 33, Nueva York, Peabody Museum, p. 209-224.
McKinlay, Arch
1963 "Nahuat folklore from Xalacapan, Puebla", *Tlalocan*, v. iv, México, La Casa de Tláloc, p. 164-165.
1964 "Joselito: A folktale from Guerrero", *Tlalocan*, v. iv, México, La Casa de Tláloc, p. 344- 360.
McLean, Earl Duncan
1984 "Night time and dream space for a Quiché Maya family", en *xvii Mesa Redonda de la SMA*, San Cristóbal de las Casas, Ed. Bartolomé de las Casas, p. 397-400.
McMahon, Ambrosio y María Ainton de McMahon
1959 *Vocabulario cora*, México, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios Indígenas 2).
Medellín Zenil, Alfonso
1976 "Muestrario ceremonial de la región de Chicontepec, Veracruz », en *Actes lxii Congrès International des Américanistes. Congrès du Centenaire*, v. ixb, Paris, 2-9 septembre, Publié avec le concours de la Fondation Singer-Polignac, Abbeville, Société des Américanistes, p. 113-120.
Medina Hernández, Andrés
2001 "La cosmovisión mesoamericana", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, edición de Johanna Broda y Jorge Félix Báez, México, Fondo de Cultura Económica (Biblioteca Mexicana).
Medioni, Gilbert
1952 *L'art tarasque du Mexique Occidental*, París, Hartmann.
Meigs, Peveril
1939 *The Kiliwa indians of Lower California*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press.
Méluzin, Sylvia
1995 *Further investigations of the Tuxtla script: An inscribed mask and la Mijarra stela 1*, Provo, Utah, Brigham Young University (Papers of the New World Archaeological Foundation).
Memorial de Tecpan-Atitlan
Véase Hernández Arana Xajila Francisco y Díaz Gebuta Kej Francisco

Mendelson, Michael
1965 *Los escándalos de Maximón. Un estudio sobre la religión y la visión del mundo de Santiago Atitlán*, Guatemala, Tipografía Nacional.
Mendieta, Jerónimo de
1945 *Historia Eclesiástica Indiana. Tomado de cartas y anotaciones del autor*, México, Salvador Chávez Hagh.
1971 (1980) *Historia eclesiástica indiana, obra escrita a fines del siglo XVI*, edición de Joaquín García Icazbalceta, México, Porrúa.
Mendoza, R. R. Virginia
1952 "La bruja en México", en *Aculturation in the Americas. XXIX International Congres of Americanists*, edición de Sol Tax, Chicago, Chicago University Press.
1979 "El nahual en el folklore de México", en *El nahualismo en México*, edición de Virginia Mendoza, Francisco Rojas y Vicente Guerra, Xalapa, El Pirata, p. 1-12.
Merrifield, William R. y Alfred E. Anderson
1999 *Diccionario chinanteco de la diáspora del pueblo antiguo de San Pedro Tlatepuẓco, Oaxaca*, México, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios Indígenas 39).
Merrill, William L.
1988 *Raramuri souls. Knowledge and social process in northern Mexico*. Washington-Londres, Smithsonian Institution of Washington.
1992 *Almas rarámuris*, traducción de Lourdes Alvardi, Guillermo Palma y Cecilia Troop, México, Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
Mestres, Albert
2000 *El conte de la llacuna: Mites i llegendes dels indis huave*, Barcelona, Empúries.
Miller, Arthur G.
1995 *The painted tombs of Oaxaca, Mexico. Living with the dead*, Nueva York, University of Cambridge.
Miller, Mary y Karl Taube
1993 *The gods and symbols of Ancient Mexico and the Maya: An illustrated dictionary of Mesoamerican religion*, Nueva York, Thames and Hudson.
Miller, Walter
1956 *Cuentos mixes*, edición de Alfonso Villa Rojas, México, Instituto Nacional Indigenista (Biblioteca de Folklore Indígena 2).

Millet, Luis y Guadalupe Espinosa
1982 "Proceso de hechicería formado a los indios de Sayula y Ostuacan, Chiapas. Año de 1798", *Tlalocan*, v. ix, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 339-366.
Miranda, Juan y García Carrero Juan
1997 *Curanderos y chamanes de la Sierra Mazateca*, México, Gatuperio.
"Miscelánea histórica"
1928 *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, t. ii, n. 1, México, p. 5-36.
Molina, Alonso de
1970 (2000) *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, mexicana y castellana*, edición de Miguel León-Portilla, México, Porrúa.
Monahgan, John
1995 *The covenants with earth and rain. Exchange, sacrifice and revelation in Mixe society*, Norman-Londres, University of Oklahoma Press.
Montagú, Roberta
1970 "Autoridad, control y sancion social, en las fincas tzeltales", en *Ensayos de Antropología en la zona central de Chiapas*, compilación de Norman A. McQuown y Julian Pitt-Rivers, México, Instituto Nacional Indigenista.
Montejo, Víctor
1999 *Q'anil: El hombre rayo, una leyenda de Jacaltenango. Komam Q'anil: ya' k'uh winag*, California, Fundación Yaxte.
Montoya Briones, José de Jesús
1964 *Atla, etnografía de un pueblo náhuatl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Investigaciones Antropológicas.
1968 "Magia y cacería entre los nahuas de la sierra de Hidalgo", *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, n. 34, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 22-23.
1975 "El complejo de los aires en la cosmología de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, v. ii, n. 13, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 53-58.
1983 "Un proceso actual sobre brujería en la sierra de Hidalgo", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. xxix, n. 1, México, Sociedad Mexicana de Antropología, p. 82-86.
Monzón, Arturo
1945-1948 "Teogonía trique", *Tlalocan*, v. ii, México, La Casa de Tláloc, p. 3-9
Morales, Ana María
2000 "Brujerías y hechicerías en la inquisición novohispana. Coincidencias y peculiaridades", en *Inquisición novohispana*, 2 v., edición de Noemí Que-

zada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana, p. 301-312.

Morales Sales, Édgar Samuel

1985 *La tradición oral y la lengua mazahua en el Estado de México*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México (Cuadernos de Investigación).

Morán, Pedro y Dionisio Zúñiga

1991 *Arte breve y vocabularios de la lengua po3om*, edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Morayta Mendoza, L. Miguel

1997 "La tradición de los aires en una comunidad del norte del Estado de Morelos: Ocotepec", en *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica,* edición de Beatriz Albores y Johanna Broda, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 217-232.

Moreno Moncayo, Nallely

2005 *Los animales en el pensamiento chinanteco: narrativa oral en la región de la Chinantla media*, tesis de licenciatura en Etnología, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Morin, Edgar

1994 "La noción de sujeto", en *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, coordinación de Dora Fried Schnitman, Barcelona, Paidós, p. 67-89.

Morris, Earl H., Jean Charlot y Ann Axtell Morris

1931 *The temple of warriors at Chichen Itza, Yucatan*, Washington, Carnegie Institution of Washington.

Moscoso Pastrana, Prudencio

1991 *Las cabezas rodantes del mal*, México, Porrúa.

Moscovici, Serge

1976 *La psychoanalyse, son image et son publique,* París, Presses Universitaires de France.

1991 "Des représentations collectives aux représentations sociales. Eléments pour une histoire", en *Les représentations sociales*, dirección de Denise Jodelet, Presses Universitaires de France.

Motolinia (Benavente) Toribio

1969 *Historia de los Indios de la Nueva España. Relación de Ritos Antiguos, Idolatrías y Sacrificios de los Indios de la Nueva España y de la Maravillosa*

Conversión que Dios en ellos ha Obrado, edición de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa.

1971 (1970) *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, edición de Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Müller, Florence

1973 *Folk Tales of the Tepoztlan in Morelos, Mexico*, Miami, Henry Field.

Münch, Guido

1983 "Cosmovisión y medicina tradicional entre los popolucas y nahuas del sur de Veracruz", en *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas. Homenaje a Franz Blom*, edición de Lorenzo Ochoa y Thomas A Lee Jr., México, Universidad Nacional Autónoma de México/Brigham Young University, p. 367-381.

1986 "El diablo en la magia tuxtleca", *México Indígena,* n. 8, México, Instituto Nacional Indigenista, p. 3-12.

1994 *Etnología del Istmo veracruzano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Muñoz Camargo, Diego

1892 (1948) *Historia de Tlaxcala*, México, Talleres Gráficos Laguna de Apolonio.

1998 *Historia de Tlaxcala (Ms.* 210 *de la Biblioteca Nacional de Paris)*. Luis Reyes García (paleografía y notas), Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma de Tlaxcala.

1981 (1984) *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Océano para el buen gobierno y el ennoblecimiento de ellas*, edición facsimilar del manuscrito de Glasgow, edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Musgrave-Portilla, L. Marie

1982 "The *nahualli* or the transforming wizard in pre- and postconquest Mesoamerica", *Journal of Latin American Lore,* v. viii, n. 1, Los Ángeles, University of California Press, p. 3- 61.

Murray, M. A.

1918 "Witches transformation into animals", *Man,* v. v, n. 102-103, Royal Anthropological Institute of Great Britain And Ireland, Nueva York, Kraus, p. 188-191. [Reimprimé en 1970]

Nader, Laura

1969 "The Triquis of Oaxaca", en *Handbook of Middle American Indians,* v. vii, E. Vogt y Robert Wauchope, Austin, University of Texas Press, p. 400-416.

Nárez, Jesús
1996 *Sala de las culturas del norte de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Catálogos).
Nash, Manning
1958 *Machine age Maya. The industrialization of a Guatemalan community*, Glencoe, Illinois, Chicago University Press.
Nash, June
1960 "Witchcraft as a social process in a tzeltal community", *América Indígena*, v. xx, iii, México, p. 121-126.
1970 *In the eyes of the ancestors: Belief and behavior in a Maya community*, New Haven-Londres, Universidad de Yale.
Navarrete Linares, Federico
2000 "Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano", en *El héroe entre el mito y la historia*, coordinación de Navarrete y Guilhem Olivier, México, Centre d'Études Mexicains et Centre Américains/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 156-179.
Nebrija, Antonio de
1981 *Vocabulario de romance en latín*, edición de Gerald J. McDonald, Madrid, Castilia.
Neff, Françoise
1994 *El rayo y el arco iris. La fiesta indígena en la montaña de Guerrero y en el oeste de Oaxaca*, México, México, Secretaría de Desarrollo Social/Instituto Nacional de Antropología e Historia (Fiestas de los Pueblos Indígenas de México).
1996 "Espacios Recorridos. Una Concepción Dinámica del Territorio entre los Nahuas de la Montaña de Guerrero", *Cuicuilco*, v. ii, n. 6, México, ENAH- Instituto Nacional de Antropología e Historia.
2001 "Lucerna y Volcán Negro", en *La montaña y el paisaje ritual*, edición de Johanna Broda, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 353-373.
Neurath, Johannes y Arturo Gutiérrez
2003 "Mitología y literatura del Gran Nayar (coras y huicholes)", en *Flechadores de estrellas: Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, coordinación de Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara.

Nicholson, H. B
1998 "The iconography of the feathered serpent in late post classic central Mexico", en *Mesoamericas Classic Heritage. From Teotihuacan to the Aztecs*, edición de D. Carrasco, L. Jones y S. Sessions, Boulder, University Press of Colorado, p. 145-164.

Nicholson, H. B y Eloise Quiñones Keber
1983 *Art of Aztec Mexico. Treasures of Tenochtitlan*, Washington, National Gallery of Art.

Noriega Orozco, Blanca Rebeca
1997 "Tlamatines: Los controladores de tiempo de la falda de Cofre de Perote, Estado de Veracruz", en *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica,* edición de Beatriz Albores y Johanna Broda, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 525-563.

Norman, Thomas D.
1975 "Elementos precolombinos y temas modernos en el folklore de los zoques de Rayón", en *Los zoques de Chiapas*, coordinación de A. Villa Rojas, México, Instituto Nacional Indigenista.

Núñez Enríquez, Luis Fernando
2006 *Para que los muertos lleguen a su destino. Ritos funerarios posclásicos en el centro de México*, tesis de maestría en Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras.

Núñez de la Vega, Francisco
1983 "xi Carta Pastoral", *Boletín del Archivo Histórico Diocesano,* n. 5, San Cristóbal de las Casas.
1988 *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, edición de María del Carmen León Cazares y Mario Humberto Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Nutini, Hugo
1998 "La transformación del tezitlazc o tiempero en el medio poblano tlaxcalteca", en *La cultura plural. Reflexiones sobre diálogo y silencios en Mesoamérica [homenaje a Italo Signorini]*, edición de Alessandro Lupo y Alfredo López Austin, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Universitá di Roma, p. 160-170.

Nutini, Hugo y Jean Forbes de Nutini
1987 "Nahualismo, control de los elementos y hechicería en Tlaxcala rural", en *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*, compilación de Susana Glantz, México, Fondo de Cultura Económica, p. 321-346.
Nutini, Hugo e Isaac Barry
1974, *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*, traducción de Antonieta de Hope, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional Indigenista.
Nutini, Hugo y John Roberts
1993 *Blood-sucking witch-craft. An epistemological study in anthropomorphic supernaturalism in rural Tlaxcala*, Arizona, University of Arizona Press.
Oakes, Maud
1951 *The two crosses of Todos Santos. Survivals of Mayan religious ritual*, Nueva York, Pantheon Books (Bollingen xxvii).
Oates, Caroline
1985 "Démonologues et lycanthropes", en *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Âge*, compilación de Laurence Harf-Lancner, París, École Normale Supérieure de Jeunes Filles.
Ochoa, Ángela
2003 "Significado de algunos nombres de deidad y de lugar sagrado entre los teenek potosinos", *Estudios de Cultura Maya*, v. xxiii, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones filológicas, p. 73-94.
Oemichen, Cristina
2002 "Comunidad y cosmovisión entre los mazahuas radicados en la Ciudad de México", *Estudios de Cultura Otopame*, n. 3, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
Oettinger, Marion
1980 *Una comunidad tlapaneca, sus linderos sociales y territoriales*, México, Instituto Nacional Indigenista.
Offner, Jerome
1983 *Law and politics in Aztec Texcoco*, Cambridge, Universidad de Cambridge.
Olavarrieta Marenco, Marcela
1989 *Magia en los Tuxtlas, Veracruz*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista.
Olivier, Guilhem
1997 *Moqueries et métaphores d'un Dieu Aztéque, Tezcatlipoca. Le Segneur au Miroir Fumant*, París, Centre d'Études Mexicains et Centre Américains, Institut d'Ethnologie.

1999 "Espace, guerre et prospérité dans l'ancien Mexique Central: Les dieux marchands à l'époque Postclassique", *Journal de la Société d'Américanistes*, t. LXXXV, París, Centre National de la Recherche Scientifique/Musée de l'Homme, p. 67-91.

2000 "¿Dios del maíz o dios de hielo? ¿Señor del pecado o señor de la justicia? Esbozo sobre la identidad de Itztlacoliuhqui", en *Códices y documentos sobre México*, coordinación de Constanza Vega Sosa, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2006 "Tlantepuzilama: las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. [en prensa]

Olmec art of ancient Mexico

1996 Edición de Elizabeth BENSON y Beatriz de la Fuente, Washington, National Gallery of Art.

OLMOS, Andrés de

1990 *Tratado de hechicerías y sortilegios*, edición y paleografía de Henrico Martínez, edición de Georges Baudot, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del Archivo Inquisitorial de la Nueva España

1999 Edición de Araceli Campos Moreno, México, El Colegio de México (Biblioteca Novohispana 4).

ORDÓÑEZ, Martín J.

1968 "Religión, magia y folklore en Chichicastenango", *Guatemala Indígena*, v. IV, n. 1, Guatemala, Instituto Indigenista Nacional, p. 180, 204.

OROPEZA, Castro

1947 "El diluvio totonaco", *Tlalocan*, v. III, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Filológicas, p. 269-275.

OROZCO Y BERRA, Manuel

1882 "*Códice mendocino*. Ensayo de Descifración Jeroglífica", *Anales del Museo Nacional de México*, t. II, México, p. 47-82.

1954 (1880) *Historia antigua y de las culturas aborígenes de México*, 2 v., México, Fuente Cultural.

ORTIZ DE MONTELLANO, Bernardo

1993 *Medicina, salud y nutrición aztecas*, traducción de Victoria Schusseheim, México, Siglo XXI.

Page Pliego, Jaime Tomás
2001 "Construcción de la noción de persona entre los tzotziles de San Juan Chamula y los pedranos de Chenalhó, Chiapas", *Pueblos y Fronteras* n. 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
2002 *Curandería tzotzil y procesos de formación, iniciación y de trabajo de sus practicantes*, tesis de doctorado en Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.
Paredes, Ignacio de
1759 *Promptuario manual mexicano,* México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana.
Parsons, Elsie Clews
1939 *Pueblo Indian religion*, 2 v., Chicago, Chicago University Press.
1966 (1936) *Mitla. Town of the souls. And other zapoteco-speaking pueblos of Oaxaca, Mexico,* Chicago-Londres, Chicago University Press.
Pasztory, Esther
1983 *Aztec art*, Nueva York, Harry N. Abrams.
1984 "El arte mexica y la conquista española", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. xvii, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 101-124.
Paucic Smerdu, Alejandro Wladimir
1994 "Algunas observaciones acerca de la religión de los mixtecos guerrerenses", en *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos xvi-xx)*, coordinación de Marco Matías Alonso, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
Pensinger, Brenda J.
1974 *Diccionario mixteco del este de Jamiltepec*, Pueblo de Chajuco, México, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios Indígenas 18).
Pérez Bravo, Silvia y López Morales Sergio
s/a *Breve historia oral zoque: Ocotepec, Tapalapa, Tecpatan, Francisco León*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas.
Pérez Chacón, José
1993 *Los choles de Tila y su mundo*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas.
Pérez de Rivas, Andrés
1944 *Historia de los triunfos de nuestra Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, 3 v., México, Layac.

Pérez Téllez, Iván
2002 *La cosmovisión nahua de Cuacuila: Una aproximación etnográfica*. Tesis para obtener el grado de Licenciado en Etnología, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano
1963 (1585) Compilación de José Llaguno, México, Porrúa.
Perrin, Michel
1995 *Le chamanisme*, París, Presses Universitaires de France.
1997 "Chamanes, chamanisme et chamanologues", *L´Homme*, v. xxxvii, n. 142, París, Sorbonne-EPHE, p. 89-92.
Piedrasanta Herrera, Ruth
2000 "El Señor Sarampión o los imperativos sobre el cuerpo entre los chuj Matas Ixtatan, Guatemala", *Trace* (numéro spécial: *El cuerpo, sus males y sus ritos*), n. 38, México, Centre d'Études Mexicains et Centre Américains, p. 25-29.
Pike, Royston E.
1960 *Diccionario de las religiones*, traducción de Elsa Cecilia Frost, México, Fondo de Cultura Económica.
Pimentel, Francisco
1904 *Obras completas*, 6 t., México, Tipografía Económica.
Pintura mural prehispánica
1999 Coordinación de Beatriz de la Fuente, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas/Jaca Book Company/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
Pitarch, Ramón Pedro
1996a "Animismo, colonialismo y memoria histórica tzeltal", *Revista Española de Antropología Americana*, n. 26, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, p. 183-203.
1996b *Ch'ulel, una etnografía de las almas tzeltalez*, México, Fondo de Cultura Económica.
1998 "En la mitad del cielo, una oración chamánica tzeltal dirigida a defender a un nahual rayo", *Revista Española de Antropología Americana*, n. 28, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, p. 215-242.
2000 "Almas y cuerpo en una tradición tzeltal", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n. 112, Centre National de la Recherche Scientifique, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, p. 31-48.

Pittier, Henri
1938 *Apuntaciones etnológicas sobre los indios bribri*, San José Museo Nacional/Imprenta Nacional (Etnología).
Pitt-Rivers, Julian
1970 "Spirit power in Central America. The naguals of Chiapas", en *Witchcraft, confessions and accusations*, edición de Mary Douglas, Nueva York/Londres, Tavistock Publications, p. 183-206.
1971 "Thomas Gage parmi les naguales. Conceptions européenne et maya de la sorcellerie", en *L'Homme*, t. II, París, École Pratique des Hautes Études-Sorbonne, p. 5-31.
Poesía Náhuatl. Cantares Mexicanos
1968 compilación de Ángel María Garibay K., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
Pomar, Juan Bautista
1941 "Relación de Tezcoco", en *Relaciones de Tezcoco y de la Nueva España*, México, Salvador Chávez Hayhoe.
1964 "Relación de Tezcoco", en *Poesía Nahuatl*, 3v., edición de Ángel María Garibay, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. I, p. 149-220.
Ponce de León, Pedro
1965 (1892) "Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad", en *Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición de Ángel María Garibay, México, Porrúa, p. 121-140.
Ponce Caballero, Martín
1986 "El cuento de un brujo", *México Indígena*, n. 8, México, Instituto Nacional Indigenista, p. 41.
Popol Vuh. Las Antiguas Historias del Quiché
1968 (2003) Traducción de Adrián Rencinos, México, Fondo de Cultura Económica.
1971 Traducción de Munro Edmonson, Nuevo Orleáns, Middle American Research Institute/Tulane University.
Porro Gutiérrez, Jesús María
1996 *El simbolismo de los aztecas: su visión cosmogónica y pensamiento religioso*, Valladolid, Sever/Cuesta.
Portal Arioso, María Ana
1986 *Cuentos y mitos de la zona mazateca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1996 "El concepto de cosmovisión desde la antropología mexicana contemporánea", *Inventario Antropológico* v. II, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, p. 59-84.

Powell, J. W.

1902 "An American view of totemism", *Man*, v. II, n. 75, Londres, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, p. 101-106.

Pozas, Ricardo

1959, *Chamula: Un pueblo indio de los Altos de Chiapas*. Memorias del Instituto Nacional Indigenista, v. VIII, México, Instituto Nacional Indigenista.

Prager, Christian

2003 "The month name *Wayeb*: A substitution pattern", en *Wayeb Notes*, n. 4. Disponible en <www.wayeb.org>.

Preuss, Konrad

1982 *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*. Instituto Nacional Indigenista, México.

1998 *Fiesta, literatura y magia en Nayarit, ensayos sobre coras huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*, compilación de Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, México, Instituto Nacional Indigenista/Centre d'Études Mexicains et Centre Américains.

Pride, Leslie y Kitty Pride

1970 *Vocabulario chatino de Tataltepec*, México, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios Indígenas 15).

2004 *Diccionario chatino de la zona alta, Panixtlahuaca, Oaxaca*, México, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios Indígenas 47).

Primeros memoriales

Véase Sahagún, Bernardino de.

Proceso a la brujería. En torno al auto de fe de los brujos de Zugarramundi, Logroño 1610.

1989 Edición de Manuel Fernández Nieto, Madrid, Tecnos.

Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco

1910 Edición de Eusebio Gómez de la Puente, México, Secretaría de Relaciones Exteriores (Publicaciones del Archivo General de la Nación).

Procesos de indios idólatras y hechiceros

1912 Edición de Luis González Obregón, México, Secretaría de Relaciones Exteriores (Publicaciones del Archivo General de la Nación 3).

Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlán. 1544-1546

1999 Edición de María Teresa Sepúlveda y Herrera, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Provost, Paul-Jean
1989 "Sincretismo en el pensamiento religioso de los nahuas de la Huasteca Veracruzana", en Guy Stresser-Péan y Dominique Michelet (editores), *Enquêtes sur l'Amérique Moyenne*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centre d'Études Mexicains et Centre Américains, 1989, p. 341-346.

Pury, Sybille de
1982 "Cuentos y cantos de Tlaxcalancingo, Puebla", *Tlalocan*, v. ix, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Filológicas, p. 71-105.
1984 "Vocabulario mexicano de Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla", *Amerindia*, n. 9, supplément 3, París, Centre National de la Recherche Scientifique.
1997 *De palabras maravillosas. Ensayo sobre la lengua y cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, traducción de Ángela Ochoa, México, Centre d'Études Mexicains et Centre Américains/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Regiones).

Quezada, Noemí
1977 "La danza del volador y algunas creencias de Tempoal en el siglo xviii", *Tlalocan*, v. vii, México, La Casa de Tláloc, p. 357-366.
1982 "La virgen de Cancuc", *Tlalocan*, v. ix, México, La Casa de Tláloc, p. 303-335.
1989 *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
2000 *Inquisición novohispana*, 2 v., edición de Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana.

Ragot, Nathalie
2000*a* *Les au-delàs aztèques*, París Monographs in American Archaeology, Londres, Bar International Series 881.
2000*b* "Chichihualcuauhco, la résurreaction et la renaissance dans la pensée aztèque", *Journal de la Société d'Américanistes*, t. lxxxvi, París, Centre National de la Recherche Scientifique/Musée de l'Homme, p. 49-66.

Ramírez Morales, Axel
1975 *Categorías mixtecas del color*, tesis para obtener el título de Antropólogo Social y el grado de Maestro en Ciencias Antropológicas, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Ravicz, Robert y Romney Kimball
1969a "The Mixtec", en *Handbook of Middle American Indians,* v. vii, edición de E. Vogt y Robert Wauchope, Austin, University of Texas Press, p. 367-399.
1969b "The Amuzgo", en *Handbook of Middle American Indians,* edición de E. Vogt y Robert Wauchope, Austin, University of Texas Press, v. vii, p. 417-433.
Reck, Gregory
1978 *In the shadow of Tlaloc. Life in a Mexican village,* Westford, Massachussetts, Penguin Books.
Redfield, Robert
1930 *Tepoztlan, a Mexican village. A study of folk life,* Chicago-Londres, The University of Chicago Press.
Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas
1964 *Chan Kom. A Maya village*, Chicago-London, Chicago University Press.
Reichard, Gladys A.
1970 *Navaho religion. A study of symbolism,* 2a. edición, Nueva York, Princeton University Press (Bolling xviii).
Reid, Aileen A. y Ruth G. Bishop
1974 *Diccionario totonaco de Xicotepec de Juárez, Puebla*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Lingüístico de Verano.
Reilly iii, Kent
1996 "Art, ritual and rulership in the Olmec world", en *The Olmec world: Ritual and rulership*, edición de Harry N. Abrams, Nueva York, The Art Museum of the Princeton University.
Relación de Michoacán
1977 Edición de José Corona Núñez, Morelia, Balsal.
1980 Edición de Francisco Miranda, Morelia, Fimax Publicistas.
1984 Edición de J. M. G. Le Clezio, París, Gallimard.
2000 Edición de Moisés Franco Mendoza *et al.*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán.
Relaciones geográficas de 1792
1994 Edición de Lourdes Romero Navarrete y Felipe Echenique March, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
Relaciones geográficas de Oaxaca. 1777-1778
1994 Edición de Manuel Espinoza, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Relaciones geográficas del siglo XVI. Guatemala.
1982 Edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
Relaciones geográficas del siglo XVI. Antequera
1984 Edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
Relaciones geográficas del siglo XVI. Tlaxcala.
1984 3 v., edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
Relaciones geográficas del siglo XVI. México
1986 3 v., edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
Relaciones geográficas del siglo XVI. Michoacán
1987 Edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán
1983 Edición de Mercedes de la Garza, Ana Luisa Izquierdo, María del Carmen León y Tolita Figueroa, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
Remesal, Antonio de
1988 *Historia general de las Indias Occidentales y particular de Gobernación de Chiapa y Guatemala*, 2v., edición de Carmelo Sáenz de Santa María, México, Porrúa.
Repertorium Inquisitorum. Le dictionnaire des inquisiteurs
1981 Edición de Louis Sala-Molins, París, Galité (Colección Débats).
Reyes, Luis y Luis M. Cárdenas Z.
1974 "Vocabulario náhuatl-castellano de Amatlán de los Reyes, Ver.", *Archivos de información sobre el idioma y la cultura de los nahuas*, n. 1, Xalapa, Escuela de Antropología de la Universidad Veracruzana, p. 3-61.
Reyes García, Luis y Dieter Christensen
1990 *El Anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nahuas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Fondo de Cultura Económica/Quinto Centenario/Gobierno del Estado de Puebla.
Reyes Gómez, Laureano
1986 "El tribunal del I'ps tojk", *México Indígena*, n. 10, México, Instituto Nacional Indigenista, p. 14-15.

Reyes, Verónica
2000 *La Interpretación Chamánica en el Sitio de la Proveedora, Sonora,* tesis de licenciatura en Arqueología, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
Reynoso, Diego de
1916 *Vocabulario de lengua mame*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.
Reynoso González, Elpidia
1998 *Vocabulario español-tlahuica*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, Colegio de Lenguas y Literatura Indígenas.
Rincón, Antonio del
1885 *Gramática y vocabulario mexicanos. Imprimé sous la supervision de Dr. Antonio Peñafiel*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.
Ríos, Eduardo Enrique y autores anónimos
1976 "Rebelión de Canek, Yucatán, 1761", en *Rebeliones indígenas de la época colonial*, compilación María Teresa de Huerta y Patricia Palacios, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 174-190.
[El] ritual de los Bacabes
1987 Traducción y edición de Ramón Arzápalo Marín, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios mayas.
Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses. Siglos xvi-xx
1994 Coordinación de Alonso Marcos Matías, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
Rivers, W. H. R.
1908 "Totemism in Fiji", *Man*, v. viii, n. 75, Londres, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, p. 133-136.
Rivière, Claude
1987 "Soul", en *The enciclopedia of religion,* edición de Mircea Eliade, Nueva York-Londres, MacMillan.
Robe, Stanley L.
1971 *Mexican tales and leyends from Veracruz,* introducción, traducción y notas de Stanley L. Robe, Los Ángeles-Berkeley-Londres, University of California Press.
Robelo, Cecilio
1951 *Diccionario de mitología mesoamericana*, 2a. edición, México, Fuente Cultural.

Robichaux, David
1997 "Clima y continuidad de las creencias en la región de la Malinche (México)", en *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, coordinación de Marina Goloubinoff, Esther Katz y Anna María Lammel, Quito, Biblioteca Abya-Yala, p. 7-30.

Robicsek, Francis
1983 "Of Olmec babies and were-jaguars", *Mexicon*, v. v, n. 1, Berlín, Internationale Gesellschaft für Mesoamerika-Furschung.

Rocchi, V.
2000 "Du nouvelle âge aux réseaux psychomystiques", *L'Ethnologie Française* (numéro spécial: *Les nouveaux mouvements religieux*), París.

Rodríguez Almodóvar, Antonio
1982 *Los cuentos maravillosos españoles*, Barcelona, Crítica-Grijalbo.

Rodríguez González, Hugo
2002 *El chamán y la cosmovisión entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Rodríguez López, María Teresa
2000 *Ritual, identidad y procesos étnicos entre los nahuas de la sierra de Zongolica, Veracruz*, tesis de doctorado en Antropología, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

Rodríguez, Martha Eugenia y Angelina Galindo
2000 "El protomedicato y la Inquisición: supervisores de la medicina", en *Inquisición novohispana*, 2 v., edición de Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana, p. 333-347.

Rodríguez-Virgil Rubio, Juan L.
1996 *Bruxas, lobos e inquisición. El proceso de Ana María de Lobera*, Oviedo, Nobel.

Rojas González, Francisco
1944 (1979) "Totemismo y nahualismo", *Revista Mexicana de Sociología*, v. vi, n. 3, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, p. 359-369.

Román y Zamora, Jerónimo
1897 *Repúblicas de Indias. Idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la conquista*, 2 v., edición de Victoriano Suárez, México, Preciados (Libros Raros o Curiosos que tratan de América).

Romero López, Laura Elena
2003 *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad: El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, tesis de licenciatura en Etnohistoria, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
Romney, Kimball y Romaine Romney
1973 *The Mixtecans of Juxtlahuaca, México*, Nueva York, Robert E. Kreiger.
Rosa, Federico
2003 *L'âge d'or du totémisme. Histoire d'un débat anthropologique*, París, Éditions de la Maison de Sciences de l'Homme/Centre National de la Recherche Scientifique.
Rosales, Cecilio Luis
2007 "Aproximación a la noción de persona en Mam", *Pueblos y Fronteras*, n. 4, *La noción de persona en México y Centroamérica*, México Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Programa de Investigación Multidisciplinaria sobre Mesoamérica y el Sureste, Disponible en <http://www.pueblosyfronteras.unam.mx>.
Rosenbaum, Brenda
1983 "El nagualismo y sus manifestaciones en el Popol Vuh", en *Nuevas perspectivas sobre el Popol Vuh*, edición de R. Carmack y F. Morales Santos, Guatemala, Biblioteca Centroamericana de Ciencias Sociales, p. 201-213.
Roys, Ralph L.
1949 "The prophecies for the Maya tuns or years in the books of Chilam Balam of Tizimin and Mani", *Contributions to American Anthropology and History*, v. x, n. 51, Washington, Carnegie Institution of Washington.
Ruel, Malcolm
1970 "Were-animals and the introverted witch", en *Witchcraft, confessions and accusations*, edición de Mary Douglas, Nueva York/Londres, Tavistock Publications, p. 333-350.
Ruiz de Alarcón, Hernando
1892 (1900) "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre naturales de esta Nueva España", *Anales del Museo Nacional de México*, v. vi, México, Imprenta del Museo Nacional de México, p. 123-224.
1953 "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre naturales de esta Nueva España", en Jacinto de la Serna *et al. Tratado de las Idolatrías...*, México, Fuente Cultural, v. ii, p. 17-130.

1984 *Treatise on the heathen superstitions and customs that today live among the Indians native to this New Spain*, v. CLXIV, traducción de Richard Andrews y Ross Hassing, Norman-Londres, University of Oklahoma Press (The Civilization of American Indian).

RUPP, Jaime

1982 "Metáforas y proverbios chinantecos", *Tlalocan*, v. IX, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Filológicas, p. 257-302.

RUPP, Jaime y Nadine Rupp

1996 *Diccionario chinanteco de San Juan Lealo, Oaxaca*, México, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios Indígenas 35).

RUZ, Mario Humberto

1981a "La cosmovisión indígena", en *Los hombres legítimos. Aproximación antropológica al grupo tojolobal*, edición de Mario Humberto Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, v. II, p. 49-66.

1981b "Médicos y Loktores: Enfermedad y cultura en dos comunidades tojolabales", en *Los hombres legítimos. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, v. III, edición de Mario Humberto Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, p. 143-194.

1981c "Los dos mundos", en *Los hombres legítimos. Aproximación antropológica al grupo Tojolabal*, v. III, edición de Mario Humberto Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, p. 15-22.

1983 "Aproximación a la cosmología tojolabal" en *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas (Homenaje a Frans Blom)*, edición de Lorenzo Ochoa y Thomas A. Lee Jr., México, Universidad Nacional Autónoma de México/Brigheim Young University.

1985 *Copanaguastla: « Mère du coton »: Un village maya-tzeltal à l'époque coloniale*, tesis de doctorado en Etnología, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París.

SAHAGÚN, Bernardino de

1938 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Pedro Robledo.

1946-1947 "Paralipómenos de Sahagún", edición facsimilar de Del Paso y Troncoso, t. VI, cuaderno 2, n. 127, traducción de Ángel María Garibay, *Tlallocan. A Journal of Source Materials on the Native Cultures of Mexico*, v. II, n. 2-3, México, La Casa de Tláloc, p. 164-174, 135-254.

1950-1963 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain,* traducción de Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Santa Fe, Nuevo México (Monographs of the School of American Research).

1956 (1969a, 1992) *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, 4 v., edición de Ángel María Garibay, México, Porrúa.

1958 *Veinte himnos sacros de los nahuas compilados por fray Bernardino de Sahagún*, edición de Ángel María Garibay, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Seminario de Cultura Náhuatl.

1969b *Augurios y abusiones,* edición de Alfredo López-Austin, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

1972 "Textos acerca de las partes del cuerpo humano y de las medicinas en los *Primeros memoriales* de Sahagún", tomado de *Primeros memoriales*, *Estudios de Cultura Náhuatl,* v. X, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 129-154.

1974 *Primeros memoriales de Tepeapulco*, traducción de Wigberto Jiménez Moreno, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1986 *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el Papa Adriano VI y por el Emperador Carlos V convirtieron a los indios de Nueva España. En lengua mexicana y española. Los diálogos dispuestos por Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores Antonio Valeriano de Azcapotzalco Alonso Vejarano de Cuauhtitlan, Martin Jacobita y Andrés Leonardo de Tlatelolco*, traducción de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fundación de Investigaciones Sociales.

1988 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Alianza.

1997 *Primeros memoriales de Tepeapulco,* traducción de Thelma Sullivan, Norman, University of Oklahoma Press.

Salazar, Rodrigo S.

2003 *El indígena costarricense: una visión etnográfica*, San José, Editorial Tecnológica de Costa Rica.

Saler, Benson

1969 *Nagual, brujo y hechicero en un pueblo quiche*, tomado de *Ethnology,* v. III, n. 3, Cuadernos del Seminario de Investigación Social Guatemalteca, n. 20, Guatemala Ministerio de Educación.

Samayoa Chinchilla, Carlos
1964 *Aproximación al arte maya*, Guatemala, José Pineda Ibarra/Ministerio de Educación Pública.
Sánchez de Aguilar, Pedro
1900 "Informe contra Idolorum cultores del Obispado de Yucatán", *Anales del Museo Nacional de México,* v. VI, México, Imprenta del Museo Nacional de México.
Sánchez, Víctor
1997 *Voyage au cœur du chamanisme mexicain,* edición de Jeanine Chedeau, París, Rocher.
Sánchez y Díaz de Rivera, María Eugenia
1978 *Temps, espace et changement social. Perspectives à partir de la communauté indigène de San Miguel Tzinacapan,* tesis de doctorado en Etnología, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
Sandoval Valdivia, Elva
1958 *Costumbres y folklore del pueblo miskito*, Río Coco, Nicaragua, Ministerio de Educación Pública.
Sandstrom, Alan R.
1975 *Ecology, economy and the realm of the sacred. An interpretation of ritual in a Nahua cummunity of Southen Huasteca, Mexico,* Indianápolis, Indiana University, microfilm.
1979 *The image of disease. Medical practitioners of nahua indians of the Huasteca,* Missouri, Universidad de Missouri (Monographs in Anthropology).
1989 "The face of the devil. Concepts of desease and pollution among de Nahua indians of the southern Huasteca", en Guy Stresser-Péan y Michelet (ed.), *Enquêtes sur l'Amérique Moyenne*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centre d'Études Mexicains et Centre Américains, p. 357-364.
1991 *Corn is our Blood. Culture and ethnic identity in a contemporary Aztec village*, Norman-Londres, University of Oklahoma Press.
Sapir, David J.
1977 "Fecal animals: An example of complementary totemism", *Man,* t. XII, n. 1, Londres, The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, p. 1-21.
Sasson, Yolanda
1986 "El espanto y el mal aire", *México Indígena,* n. 9, México, Instituto Nacional Indigenista, p. 60-63.

Saxton, Dean y Lucille Saxton
1973 *Leyends and lore of the Papago and Pima indians*, Tucson, University of Arizona Press.
Schaff, Adam
1976 *Lenguaje y conocimiento*, México, Grijalbo.
Scheffler, Lilian
1977 "Medicina, folk y cambio social en un pueblo náhuatl del Valle de Tlaxcala", *Boletín del Departamento de Investigaciones de las Tradiciones Populares,* n. 4, México, Secretaría de Educación Pública, Dirección General de Arte Popular.
Schele, Linda
1989 "A brief note on the name of a vision serpent", en *The maya vase book. A corpus of rollout photograph of vases,* Nueva York, Kerr, v. I, p. 146-148.
Schele, Linda y Mary Elen Miller
1986 *The blood of kings. Dynasty and ritual in Maya art,* Japón, George Brazier/Kimbell Art Museum.
Schoehals, Alvin y Louise Schoehals
1965 *Vocabulario mixe de Totontepec*, México, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios Indígenas 14).
Schultze Jena, Leonhard
1947 *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*, traducción de Antonio Goubeud Carrera, Guatemala, Ministerio de Educación (Biblioteca de Cultura Popular).
1977 *Mitos y leyendas de los pipiles de Izalco,* traducción de Gloria Menjivar Riekan y Armida Parada Fortín, San Salvador, Cuzcatlán.
Schumann Gálvez, Otto
1997 "Los graniceros de Tilapa, Estado de México", en *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica,* edición de Beatriz Albores y Johanna Broda, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 303-311.
Schumann, Otto y Antonio García de León
1966 "El dialecto nahua de Almomoloa", *Tlalocan,* v. V, n. 2, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Filológicas, p. 178-192.
Schutter, Mary Elizabeth
1967 *Persistence and change in the health beliefs and practices of an Arizona yaqui community,* University of Arizona Press, microfilm.

Segre, Enzo
1987 *Las máscaras de lo sagrado*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Divulgación).
1990 *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano. Narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*, México, Colección divulgación, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Divulgación).
Sejourné, Laurette
1984 *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica.
Seler, Eduard
1902-1923 *Gesammelte abhandlungen zur Amerikanischen sprach und Altertumskunde*, 5 v., Berlín, Asher.
1963 *Comentarios al Códice Borgia*, 3 v., México, Fondo de Cultura Económica.
1990 *Collected works in Mesoamerican linguistics and archaeologie*, 5 v., traducción de Charles P. Bowditch, Massachusetts, Tozzer Library/Peabody Museum/Universidad de Harvard.
1998 "Indios huicholes del estado de Jalisco", en *Fiesta, literatura y magia en Nayarit, ensayos sobre coras huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*, compilación de Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, México, Instituto Nacional Indigenista/Centre d'Études Mexicains et Centre Américains, p. 63-98.
Sepúlveda, María Teresa
1983 *Magia, brujería y supersticiones en México*, México, Everest Mexicana.
1994 "Petición de lluvia en Ostotempan", en Alonso Matías (ed.), *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses*, ciesas, México, p. 67-81.
2000 "Encomenderos, indígenas e inquisición en Yanhuitlán, Oaxaca en 1544-1547", en *Inquisición novohispana*, 2 v., edición de Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana, p. 229-241.
Serna, Jacinto de la
1953 "Manual de Ministros de Indios para el Conocimiento de sus Idolatrías y Extirpación de ellas", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, edición de Francisco del Paso y Troncoso, México, Fuente Cultural, v. I, p. 47-368.
1987 "Manual de Ministros de Indios para el Conocimiento de sus Idolatrías y Extirpación de ellas", en *El Alma Encantada*, edición de Fernando Benítez, México, Fondo de Cultura Económica, p. 261-475.

Service, Elman
1969 "The Northern Tepehuan", en *Handbook of Middle American Indians*, v. viii, edición de E. Vogt y Robert Wauchope, Austin, University of Texas Press, p. 822-829.
Shaw, Mary
1972 *Según nuestros antepasados… Textos folclóricos de Guatemala y Honduras*, Guatemala, Instituto Lingüístico de Verano.
Signorini, Italo y Alessandro Lupo
1989 *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
Signorini, Italo y Luigi Tranfo
1979 "Enfermedades, clasificación y terapias", en *Los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*, coordinación de Italo Signorini, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional Indigenista, p. 215-262.
Silva, José de la Luz
1972 "Notas sobre religiosidad totonaca", *Estudios Indígenas*, v. ii, n. 1, México, Centro Nacional de Pastoral Indígena, p. 87-97.
Silver, Daniel
1966 "Enfermedad y curación en Zinacantán", en *Los ʒinacantecos. Un pueblo tʒotʒil de los Altos de Chiapas*, edición de E. Vogt, México, Instituto Nacional Indigenista.
Siméon, Rémi
1885 *Dictionnaire de langue nahuatl ou mexicaine*, París, Imprimérie Nationale.
1999 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo xxi.
Skinner, Leonard E. y Skinner Marlene B.
2000 *Diccionario chinanteco de San Felipe Usila, Oaxaca*, México, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios Indígenas 43).
Slocumy, Marianna C. y Florencia L. Gerdel
1965 *Vocabulario tʒeltal de Bachajon*, México, Instituto Lingüístico de Verano, Dirección General de Asuntos Indígenas (Vocabularios Indígenas 13).
Soto, Arturo Pascual
1986 *La iconografía arqueológica del Tajín, Veracruʒ; reguladores de un sistema sígnico*, tesis de licenciado en Arqueología, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
Soustelle, Georgette
1958 *Tequila: Un village nahuatl du Mexique oriental*, tesis de doctorado en Letras, París, Facultad de Letras de la Universidad de París, Institut d'Ethnologie.

Soustelle, Jaques
1955 (1956) *La vie quotidiènne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole*. Hachette, París.
1979 *L'univers des Aztèques*, París, Hermann (Savior).
Spicer, Edward H.
1969 "The Yaqui and Mayo", *Handbook of Middle American Indians,* v. viii, edición de E. Vogt y Robert Wauchope, Austin, University of Texas Press, p. 830-845.
Stairs Kreyer, Glenn Albert y Emily Florence Schafe de Stairs
1981 *Diccionario huave de San Mateo del Mar*, México, Instituto Lingüístico de Verano (Vocabularios y Diccionarios Indígenas "Mariano Silva y Aceves" 24).
Starr, Frederick
1908 *An Indian Mexico: A narrative of travel and labor*, Chicago, Forbes and Company.
Stedman Sparkman, Philip
1908 "The culture of the Luiseño Indians", *American Archaeology and Ethnology*, v. viii, n. 3, Berkeley, University of California Press.
Stewart, C. Omer
1987 *Peyote Religion. A History*, Norman, University of Oklahoma Press.
Stone, Doris
1949 *The Boruca of Costa Rica*, v. xxvi, n. 2, Cambridge, Massachusetts, Universidad de Harvard/Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology.
1961 *Las tribus talamanqueñas de Costa Rica*. Museo Nacional de Costa Rica. Antonio Lehman, San José.
Stratmeyer, Dennis y Jean Stratmeyer
1979 "El nawal jacalteco y el cargador del alma en Concepción Huista", en *Guatemala indígena*, Guatemala, Ministerio de Educación, Instituto Indigenista Nacional, v. xiv, p. 103-129.
Stross, Brian
1978 *Demons and monsters. Tzeltal tales*, Museum Brief, n. 24, Columbia, Universidad de Missouri.
Stubblefield, Morris y Carol Miller de Stubblefiels
1991 *Diccionario zapoteco de Mitla*, México, Instituto Lingüístico de Verano. (Vocabularios Indígenas 31).

Sullivan, Thelma
1963 "Nahuatl proverbs, conundrums and metaphors collected Sahagún", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. IV, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 93-178.
1974 "Tlaloc: A new ethimological interpretation of the god's name and what it reveals of his essence and nature", en *Atti del Congresso Internazionale degli Americanisti*, v. II, Roma-Génova, p. 213-219.
1976 (1998) *Compendio de la gramática náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
Swadesh, Mauricio
1967-68 "Un nexo prehispánico entre quechua y tarasco", *Anales de Antropología*, v. 1, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
Taggart, James
1984 (1997) *Nahuat myth and social structure*, Austin, University of Texas Press.
2002 "Cuentos en náhuatl de la Sierra Norte de Puebla", fotocopia del autor.
Taller de Tradición Oral del cepec
1994 *Le oíamos contar a nuestros abuelos. Etnohistoria de San Miguel Tzinacapán*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia p. 3-18 (Divulgación).
Taller de Tradición Oral del cepec y Pierre Beaucage
1990-1991 "Le bestiaire magique: Categorisation du monde animal par les maseuals (Nahuats) de la Sierra Norte de Puebla", *Recherches Amerindiennes au Québec*, v. XX, n. 3-4, Montreal, Bibliothèque Nationale du Québec, p. 3-18.
Tapia Zenteno, Carlos de
1985 *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca*, edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
Taube, Karl
1995 *Mythes Aztèques et Mayas*, traducción de Christian Cler, París, Seuil.
Tauisiet Carles, Maria
1993 "Le sabbat dans les traités espagnols sur la superstition et la sorcellerie aux XVIème et XVIIème siècles", en *Le sabbat des sorcières XVème-XVIIIème siècles. Colloque International ENS Fontanay-Saint-Cloud. 4-7 novembre* 1992, dirección de Nicolas-Jaques Chaquin y Maxime Préaud, Grenoble, p. 259-280.
Tax, Sol
1944 "Folk tales in Chichicastenango: an unsolved puzzle", *Journal of American Folklore*, n. 57, p. 125-135.

Tedlock, Barbara
1981 "Quiché Maya dream interpretation", *Ethos,* v. ix, n. 4, Washington, Society for Psychological Anthropology.
1982 *Time and the highland Maya*, Albuquerque, Universidad de Nuevo México.
Tedlock, Dennis
1993 *Breath on the mirror. Mythic voices and visions of the living Maya*, San Francisco, California, Harper.
Tello, Antonio
1891 *Libro segundo de la Crónica Miscelánea en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Xalisco*, Guadalajara, Imprenta de la República Literaria.
1968 *Crónica Miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco*, 2 v., Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco/Universidad de Guadalajara/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
Termer, Franz
1957 *Etnología y etnografía de Guatemala*, traducción de Ernesto Schaffer y Alicia Mendoza, Guatemala, Publicaciones del Seminario de Integración Social Guatemalteca.
1957 "Testamento de los Xpantzay" en *Crónicas indígenas de Guatemala*, edición de Adrián Recinos, Guatemala, Universitaria.
Tezozómoc
Véase Alvarado Tezozómoc.
The book of Chilam Balam of Chumayel
1932 Traducción de Ralph Roys, Washington, Carnegie Institution.
The book of Chilam Balam of Chumayel. Heaven born Merida and its destiny
1986 Traducción de Munro S. Edmonson, Austin, University of Texas Press.
The book of Chilam Balam of Na
2000 traducción de Ruth Gubler y David Bolles, Lancaster, Labyrinthos.
Thompson, Eric
1927-32 "Ethnology of the Mayas of southern and central British Honduras", *Field Museum of Natural History Anthropological Series*, v. xvii, n. 1-4, Chicago.
1970 *Maya history and religion*, Norman, University of Oklahoma Press.
Thouvenot, Marc
2003 *Chachalaca. Analyseur morphologique du nahuatl*, con la colaboración de Sybille de Pury, sup-infor/Centre National de la Recherche Scientifique. Disponible en <www.sup-infor.com>.

1963 *Título de Ajpop Huitzitzil Tzúnun. Provanza de méritos de los de León y Cardona*, edición de Francis Gall, Guatemala, José Pineda Ibarra/Ministerio de Educación Pública.

1957 "Título de la casa *Ixquin-nehaib*, señora del territorio de Otzoya. Título de los antiguos nuestros antepasados, los que ganaron estas tierras de Otzoya antes que viniera la fe de Jesucristo entre ellos, en el año mil trescientos", en *Crónicas indígenas de Guatemala*, edición de Adrián Recinos, Guatemala, Universitaria.

1957 "Título de los indios de Santa Clara de la Laguna", en *Crónicas indígenas de Guatemala*, edición de Adrián Recinos, Guatemala, Universitaria.

Título de Otzoya

Véase "Título de la casa *Ixquin-nehaib*…"

1989 "Título de Pedro Velasco", en *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapan Guatemala*, edición de Robert Carmack y James Mundloch, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Título de Totonicapán

1983 Edición de Robert M. Carmak y James L. Mondlonch, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

1989 "Título de Yax", en *El Titulo de Yax y otros documentos quichés de Totonicapan, Guatemala*, edición de Robert Carmack y James Mundloch, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

1957 "Título real de Don Francisco Izquin Nehaib", en *Crónicas indígenas de Guatemala*, edición de Adrián Recinos, Guatemala, Universitaria.

Tonalamatl, Aubin

1900-1901 Edición de Augustus Henry Keane y Eduard Seler, Londres, Bibliothèque Nationale de France. Hazell, Watson and Viney.

Toor, Frances

1947 *A Treasury of Mexican Folkways*, Nueva York, Crown Publishers.

Torquemada, Juan de

1943-44 *Monarquía Indiana*, 3 v., edición de Garcí Carballido y Andrés González de Zúñiga, México, Chávez Hayhoe.

1969(1986) *Monarquía Indiana*, 3 v., edición de Miguel León-Portilla, México, Porrúa.

1975 *De los Veinte y un Libros Rituales y Monarquía Indiana. Con el Origen y Guerras de sus Poblaciones Descubrimiento, Conquista, Conversión y Otras Cosas Maravillosas de la Misma Tierra. Seminario para el Trabajo de Fuentes*

de la Tradición Indígena, coordinación de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Torres Cisneros, Gustavo

2001 *Les visages de Soleil et Lune (xëëw po'ojë ajkxy ywiinjëjp). Configurations calendaires, mythiques et rituels du temps chez les Mixes de Oaxaca, Mexique*, tesis de doctorado, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Torres de Lagunas, Juan

1928 "Descripción de Tehuantepec", *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, t. II, n. 1, México.

Totonacapan. Mitos y leyendas

1993 Compilación de M. Gabriela Márquez Rodríguez y Raúl García Flores, Xalapa, Universidad Veracruzana, Instituto de Investigaciones Literarias y Semiolingüísticas.

Tous Matta, Merixtell

1998 "Aproximación a la religión prehispánica de la vertiente atlántica de Costa Rica a través de las narraciones bribris y cabecares", en *Lo que duele es el olvido. Recuperando la memoria de América Latina. IV Encuentro-Debate América Latina ayer y hoy*, Barcelona, Universidad de Barcelona, p. 93-106.

Tovar, Juan de

1972 *Relación del origen de los Yndios que habitan en esta Nueva España. Et Tratado de los ritos y ceremonias y dioses que en su gentilidad usaban los Yndios de ésta Nueva España*, edición de Jacques Lafaye, Graz, John Carpenter Library/Akademische Druk-u Verlagsanstalt.

Townsend, Joan B.

1998 "Neochamanismo y el movimiento místico moderno", en *El viaje del Chaman. Curación, poder y crecimiento personal*, edición de Gary Doore, Barcelona, Kairos.

Townsend, Richard

1993 *The Aztecs*, Londres, Thames and Hudson.

Tranfo, Luigi

1974 *Vida y magia en un pueblo otomi del Mezquital*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional Indigenista.

1979 "Tono y nagual", en *Los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*, coordinación de Italo Signorini, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional Indigenista, p. 177-213.

Tschaupik, Harry

1968 *Magia en Chucuito*, III, México.

Underhill, Ruth M.
1969 *Papago indian religion*, Nueva York, Columbia University Press.
Unos anales históricos de la nación mexicana
1992 Paleografía de Marc Thouvenot, París, Sup-Infor (Mesoamérica). Disponible en <www.sup-infor.com>.
Urbano, Alonso
1990 *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe español-nahuatl-otomí*, edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
Urtecho Sáenz, Rafael
1959 "Estudios sobre la cultura e historia prehispánica del Istmo de Rivas", *Nicaragua Indígena*, n. 27, Managua, Instituto Indigenista Nacional.
Vallejo Reyna, Alberto
2001 *Por los caminos de los antiguos nawales: Ri Laj Mam y el nawalismo maya tzutuhil en Santiago Atitlán, Guatemala*, Guatemala, Fundación Cedimnorad.
Vázquez Dávila, Marco y Enrique Hipólito Hernández
1994 "La cosmovisión de los chontales de Tabasco. Notas preliminares", *América Indígena*, v. liv, n. 1-2, iii, México, p. 149-165.
Vázquez, Francisco
1937-1940 *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, 2 v., Guatemala, Biblioteca Goathemala de la Sociedad de Geografía e Historia.
Vecsey, Christopher
1983 *Traditional Ojibwa religion and its historical changes*, Filadelfia, The American Philosophical Society.
Velásquez Gallardo, Pablo
1978 *Diccionario de lengua phorhepecha*. Fondo de Cultura Económica, México.
Vélez Cervantes, Jorge César
1996 "El nahualismo y los tapahtiani/nahualmej de Cuetzalan, Sierra de Puebla", *Alteridades*, año 6, n. 12, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Departamento de Antropología, p. 33-38.
Vetancurt, Agustín de
1971 *Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares del Nuevo Mundo de las Indias*, México, Porrúa.
El viaje del Chaman. Curación, poder y crecimiento personal
1998 Edición de Gary Doore, Barcelona, Kairos.

Viguier, C.
1873 "Notes sur des indiens paya", *Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, t. I, v. II, París, Georges Masson, p. 413-422.
Villa Rojas, Alfonso
1947 "Kinship and nagualism in a Tzeltal community, southeastern Mexico", *American Anthropologist*, v. XLIX, Wisconsin, American Anthropological Association, p. 578-587.
1955 *Los mazatecos y el problema indígena en la cuenca del Papaloapan*, México, Instituto Nacional Indigenista.
1963 "El nagualismo como mecanismo de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México", *Estudios de Cultura Maya*, v. III, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Seminario de Cultura Maya, p. 243-260.
1978 (1987) *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, Instituto Nacional Indigenista.
1990 *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*, México, Gobierno del Estado de Chiapas/Consejo Estatal para el Fomento a la Investigación y la Difusión de la Cultura.
1992 "Kinship and nagualism in a Tzeltal community, southeastern Mexico", en *Antropología mesoamericana. Homenaje a Alfonso Villa Rojas*, compilación de V. M. Jimeno, M Rosas Kifuri y S. Pincemin Deliberos, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas.
Villagutierre Soto-Mayor, Juan de
1933 *Historia de la conquista de la Provincia de Itzá. Reducción y progresos de la del Lacandón y otras naciones de indios bárbaros de la mediación del Reinado de Guatemalan a las Provincias de Yucatán*. Biblioteca Goathemala, Guatemala.
Villar, Mercedes
2002 "La visón del indio en la ilustración y el primer indigenismo mexicano", *Artengos. Revista de Arte y Pensamiento*, número de primavera, México.
Viqueira, Juan Pedro
1997 *Indios rebeldes e idólatras: Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de* 1712, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Secretaría de Educación Pública.
Vogt, Evon Z.
1966 "Los h ʔiloletik: Organización y funciones del chamanismo en Zinacantán", en *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas,* edición de E. Vogt, México, Instituto Nacional Indigenista, p. 359-369.

1969 *Zinacantan. A Maya community in the highlands of Chiapas*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

Wagley, Charles

1957 *Santiago Chimaltenango. Estudio antropológico-social de comunidad indígena de Huehuetenango*, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca.

Wardle, Edward y Linda Wardle

1980 "Cuento 'ine' chat ño. Narraciones en chatino de Nopala Oaxaca", *Tlalocan*, v. VIII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Filológicas, p. 251-258.

Watanabe, John

1989 "Elusive essences: souls and social identity in two high land Maya communities", en *Ethnographic encounters in southern Mesoamerica: Essays in honor of Evon Z. Vogt*, edición de Victoria Bricker y Gossen Gary, Nueva York, The University at Albany, Institute for Mesoamerican Studies, p. 263-274.

Weigand, Phil y R. García

1992 "Muerte y luto entre los huicholes del Occidente de México" en *Ensayos sobre el Gran Nayar entre coras, huicholes y tepehuane*s, edición de P. Weigand, México, Instituto Nacional Indigenista/Centre d'Études Mexicains et Centre Américains/El Colegio de Michoacán, p. 215-233.

Weiss, Gerald

1975 *Campa cosmology. The World of a Forest Tribe in South America*, v. 52, parte 5, Nueva York, American Museum of Natural History (Anthropological Papers of the Museum of Natural History).

Weisz Carrington, Gabriel

1996 "Personificaciones somáticas", *Poligrafías. Revista de Literatura Comparada*, n. 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, p. 65-82.

Weitlaner, Roberto J.

1942-47 "Acatlan y Hueytenango, Guerrero", *México Antiguo*, t. VI, n. 1-3, edición de Pedro Hendrich, México.

1969 "The Cuicatec", en *Handbook of Middle American Indians*, v. VII, edición de E. Vogt y Robert Wauchope, Austin, University of Texas Press, p. 434-447.

1977 *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla. Narrations compilées par Roberto Weitlaner*, México, Instituto Nacional Indigenista (Antropología Social, 53).

Weitlaner, Roberto y Carlo Antonio Castro
1973 *Papeles de la Chinantla VII: Usila (Morada de colibríes)*, México, Museo Nacional de Antropología.
Weitlaner, Roberto y Walter Hoppe
1969 "The Mazatec", en *Handbook of Middle American Indians,* v. VII, edición de E. Vogt y Robert Wauchope, Austin, University of Texas Press, p. 516-522.
Wheeler, Romayne
1998 *La vida ante los ojos de un rarámuri*, Guadalajara, Ágata.
White, Leslie
1942 *The Pueblo of Santa Ana, New Mexico. Memoirs of the American Anthropological Association*, n. 60, Wisconsin, Menasha.
Whittaker, Arabelle y Viola Warkentin
1965 *Chol text on the supernatural*, Norman, Instituto Lingüístico de Verano/University of Oklahoma Press.
Wicke, Charles
1971 *Olmec: an early art style of pre-Columbian Mexico*, Tucson, University of Arizona Press.
Williams García, Roberto
1961 *Los popolucas del sur de Veracruz*, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Comité Administrador del Programa Federal de Construcción de Escuelas.
1963 *Los tepehuas*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
1972 *Mitos tepehuas*, México, Secretaría de Educación Pública (SepSetentas).
Wimmer, Alexis
2003 *Dictionnaire de la langue nahuatl classique [Remi Siméon-Molina],* con la colaboración de Marc Thouvenot, SUP-INFOR, Centre National de la Recherche Scientifique–CELIA. Disponible en <www.sup-infor.com>.
Winning, Hasso von
1987 *La iconografía de Teotihuacan. Los dioses y los signos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
Wisdom, Charles
1961 *Los chortis de Guatemala,* Guatemala, Ministerio de Educación Pública/José de Pineda Ibarra.
Witchcraft, confessions and accusations
1970 Edición de Mary Douglas, Nueva York-Londres, Tavistock Publications.
Wonderly, William L.
1946 "Textos en zoque sobre el concepto de nagual", *Tlalocan. A journal of source materials on the native cultures of Mexico,* v. II, México, La Casa de Tláloc, p. 97-105.

1947 "Textos folklóricos en zoque. Tradiciones acerca de los alrededores de Copainala, Chiapas", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos,* n. 1, 2, 3, Sociedad Mexicana de Antropología, México, p. 1-29.

Ximénez, Francisco

1926 *Las historias del origen de los indios de esta provincia de Guatemala*, traducción del quiché al castellano de Francisco Ximénez, edición de C. Scherzer, San Salvador, Biblioteca Nacional de San Salvador.

1929 *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*. 2 v. Guatemala, Biblioteca Goathemala de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.

1985 *Primera parte del tesoro de las tres lenguas cakchiquel, quiché y ʒutuhil en que dichas lenguas se traducen a la nuestra, española*, edición de Carmelo Sáenz de Santa María, Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala.

1993 *Arte de las tres lenguas: Kaqchikel, K'iché y Tʒ'utijil*, v. xxxi, transcripción, notas y prólogo de Rosa Helena Chinchilla, Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala/Biblioteca Goathemala.

Zamora Islas, Eliseo

1988 "L'âme captive et les quatre lieux de la terre. Un récit nahuat de guérisson", *Culture*, v. viii, n. 2, Halifax, Nueva Escocia, Société Canadienne d'Ethnologie.

Zantwijk, Rudolf van

1960 *Los indígenas de Milpa Alta, herederos de los aʒtecas,* Ámsterdam, Instituto Real de los Trópicos, Sección de Antropología Cultural y Física.

1967 *Servants of the saints. The social and cultural identity of a Tarascan community in Mexico,* Países Bajos, Van Gorcum.

Zárate Morán, Roberto

1997 "Pinturas rupestres y petroglifos del Itsmo de Tehuantepec", en *Historia del arte de Oaxaca, V. i. Arte Prehispánico*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas/Gobierno del Estado de Oaxaca.

Zavala, Mercedes

2001 "Leyendas de la tradición oral del noreste de México", *Revista de Literaturas Populares*, año i, n. 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, p. 25-45.

Zilberman, María Cristina

1964 "Idolatrías de Oaxaca en el siglo xviii", en *xxxvi Congreso Internacional de Americanistas, España. Actas y memorias,* Sevilla, v. ii, p. 111-124.

Los ẓinacantecos. Un pueblo tẓotẓil de los Altos de Chiapas
1966 Edición de Evon Z. Vogt, México, Instituto Nacional Indigenista.
Zingg, Robert M.
1982 *Los huicholes, una tribu de artistas*, 2 v., México, Instituto Nacional Indigenista.
Zolla, Carlos
1986 "Terapeutas, enfermedades y recursos vegetales", *México Indígena*, n. 9, México, Instituto Nacional Indigenista.
Zurita, Alonso de
1941 "Breve y sumaria relación de los señores y maneras y diferencias que había de ellos en la Nueva España y en otras provincias sus comarcanas", en *Relaciones de Teẓcoco y de la Nueva España*, México, Salvador Chávez Hayhoe, p. 65-206.

Sitios web

Angels gader here
2003 Disponible en <http://laurapaxton.com>. Consulta: 14 de diciembre de 2003.
Beyond templates
2003 Disponible en <http://beyond temp.narod.ru/mares.htm>. Consulta: 14 de diciembre de 2003.
Enlace Internacional
2002 Disponible en <http://www.peacepilgrim.com>. Consulta: 19 de octubre de 2002.
Gandhi
2007 Disponible en <http://www.gandhi.com.mx/gandhi>. Consulta: 6 de mayo de 2007.
Las drogas tal cual
2003 Disponible en <www.mindsurf.net>. Consulta: 16 de diciembre de 2003.
Librería Morelos
2000-2007 Disponible en <http://www.libreria-morelos.com.mx>. Consulta: 6 de mayo de 2007.
Nahual: Tu animal interior, don del guerrero universal
2006 Disponible en <www.arrakis.es/nahual1/nahual2.htm>. Consulta: 11 de noviembre de 2006.
Romancing your soul
2004 Disponible en <http://www.romancingyoursoul.com>. Consulta: 9 de enero de 2004.

Sabiduría Tolteca
2007 Disponible en <www.sabiduriatolteca.com.mx>. Consulta: 6 de mayo de 2007.
Thunderheart: the art of living your own dream
2003 Disponible en <http://www.thunderheart.org>. Consulta: 16 de diciembre de 2003.
Toltec apprentice community on-line
2005 Disponible en <www.taco.digitalreef.net>. Consulta: 3 de noviembre de 2005.
Toltec spirit: wisdom of Don Miguel Ruiz and the four agreements passed on to the others
2003 Disponible en <http://www.toltecspirit.com>. Consulta: 1 de mayo de 2003.
Woman reborn. A gathering of women, a celebration of woman
2004 Disponible en <www.womanreborn.com>. Consulta: 16 de enero de 2004.

ÍNDICE DE TABLAS Y ESQUEMAS

Tabla 1	Divergencias en las concepciones anímicas	198
Tabla 2	Alma, ánima y espíritu en los vocabularios antiguos	200
Tabla 3	Entidades anímicas en pueblos indígenas contemporáneos	202
Tabla 4	Las ánimas-corazón en Mesoamérica	216
Tabla 5	Las ánimas-aire en Mesoamérica	221
Tabla 6	Las ánimas-sombra en Mesoamérica	224
Tabla 7	Las ánimas calóricas en Mesoamérica	226
Tabla 8	Términos construidos a partir de "nahual"	228
Tabla 9	Los nombres del *nahualli*	230
Tabla 10	Los nahuales y sus características	232
Esquema 1	Los *nanahualtin* en la familia señorial de Azcapotzalco	282
Tabla 11	Lo no-humano en el *Códice florentino*	436
Tabla 12	Adquisición de la condición de hombre-*nahualli*	438
Tabla 13	El *nahualli* y el *tlamatini*	440
Tabla 14	La raíz *xoxa* en el *Códice florentino*	443
Tabla 15	Tipos de hombres-*nahualli* y tipos de transformación	444
Tabla 16	Difusión del hombre-*nahualli*	452
Tabla 17	Frecuencia de las creencias sobre el *nahualli*	526

LISTA DE ILUSTRACIONES

Figura 1 Ciclo diario del ánima-corazón
Figura 2 Serpiente emplumada con glifo 1-Acatl
Figura 3 Serpiente-jaguar con espejo humeante
Figura 4 Chango con máscara bucal de Ehecatl
Figura 5 Chango con caracol cortado en el pecho
Figura 6 El *mal nahualli* según el *Códice florentino*
Figura 7 El *buen nahualli* según el *Códice florentino*
Figura 8 Un *nahualli* según el *Título de Yax*
Figura 9 Estatuilla de Tlahuizcalpantecuhtli de Stuttgart
Figura 10 Huitzilopochtli según el *Códice florentino*
Figura 11 Xiuhtecuhtli según el *Códice florentino*
Figura 12 Huitzilopochtli según el *Códice borbonicus*
Figura 13 Motecuhzoma en la *Caja de Hackmack*
Figura 14 Xiuhtecuhtli en el *Códice Borgia*
Figura 15 Quetzalcoatl en el *Códice Vaticanus A*
Figura 16 Huitzilopochtli en el *Teocalli de la Guerra Sagrada*
Figura 17 Huitzilopochtli en el *Códice Azcatitlan*
Figura 18 Cihuacoatl en el *Códice Azcatitlan*
Figura 19 Chalchiuhtlicue en el *Códice Borgia*
Figura 20 Tezcatlipoca en el *Códice telleriano remensis*
Figura 21 Xochiquetzal en el *Códice telleriano remensis*
Figura 22 Itztapaltotec en el *Códice telleriano remensis*
Figura 23 Macuil Ocelotl en el *Códice florentino*
Figura 24 Tlaloc en el *Códice Borgia*
Figura 25 Tezcatlipoca en el *Códice borbonicus*
Figura 26 Tezcatlipoca en el *Códice borbonicus*
Figura 27 Serpiente emplumada con rostro en las fauces
Figura 28 Serpiente con rostro en las fauces
Figura 29 Deidad lunar en el *Códice Borgia*
Figura 30 Mictlantecuhtli en el *Códice Borgia*

Figura 31 Tlaloc en el *Códice Vaticanus B*
Figura 32 Mictlantecuhtli en el *Códice Laud*
Figura 33 Cihuateteo en el *Códice Fejérváry Mayer*
Figura 34 Cihuateteo en el *Códice Laud*
Figura 35 Quetzalcoatl con serpiente emplumada
Figura 36 Personaje con serpiente de fuego
Figura 37 Tezcatlipoca con serpiente emplumada
Figura 38 Personaje con serpiente en el *Códice borbonicus*
Figura 39 Mayahuel en el *Códice Laud*
Figura 40 Ahuizotl con serpiente emplumada
Figura 41 Deidad solar en el *Códice Laud*
Figura 42 Acxomocuil en el *Códice Fejérváry Mayer*
Figura 43 Mujer comerciante en el *Códice Fejérváry Mayer*
Figura 44 Ehecatl-Quetzalcoatl en el *Códice Laud*
Figura 45 Mictlantecuhtli en el *Códice Borgia*
Figura 46 Tlaloc en el *Códice Fejérváry Mayer*
Figura 47 Xiuhtecuhtli en el *Códice Borgia*
Figura 48 Personaje con serpiente enrollada en el *Códice Laud*
Figura 49 Dios Murciélago en el *Códice Fejérváry Mayer*
Figura 50 Coyotl inahual en el *Códice florentino*
Figura 51 Deidad solar en el *Códice Fejérváry Mayer*
Figura 52 Cihuacoatl en el *Códice florentino*
Figura 53 Insecto con cabeza de Ehecatl
Figura 54 Tonatiuh en el *Códice Borgia*
Figura 55 Cihuateteo con yelmo de ave
Figura 56 Cihuateteo con yelmo de ave
Figura 57 Personaje asociado a su *nahualli* en el *Códice Nutall*
Figura 58 Personaje asociado a su *nahualli* en el *Códice Nutall*
Figura 59 Personaje asociado a su *nahualli* en el *Códice vindobonensis*
Figura 60 Personaje asociado a su *nahualli* en el *Códice vindobonensis*
Figura 61 Personaje asociado a su *nahualli* en el *Códice Selden*
Figura 62 Personaje asociado a su *nahualli* en el *Códice Bodley*
Figura 63 Personaje asociado a su *nahualli* en el *Códice Bodley*
Figura 64 8-Venado en rito señorial en el *Códice Bodley*
Figura 65 Personaje asociado a nombre-*nahualli* en el *Códice Nutall*
Figura 66 Escultura de personaje con su *nahualli* en la isla Zapatera
Figura 67 Escultura de personaje con su *nahualli* en la isla Zapatera
Figura 68 Personaje con pico, alas y cola de ave

Figura 69 Personaje asociado a serpiente cornuda
Figura 70 Cabeza de coyote con rostro en las fauces
Figura 71 Personaje asociado a serpiente emplumada
Figura 72 Personaje rodeado por una serpiente emplumada
Figura 73 Grupo de personajes asociados a serpientes emplumadas
Figura 74 Sacerdote asociado a serpiente emplumada
Figura 75 Deidad del inframundo asociada a animales
Figura 76 Gobernante asociado a serpiente emplumada
Figura 77 Gobernante asociado a serpiente-jaguar
Figura 78 Glifo *Way*
Figura 79 Dios K con serpiente en lugar de pie
Figura 80 Personaje con cabeza de jaguar
Figura 81 Personaje rodeado por una serpiente y rasgos serpentinos
Figura 82 Personaje emergiendo de las fauces de una serpiente
Figura 83 Personaje emergiendo de las fauces de un lagarto
Figura 84 Personaje emergiendo de las fauces de una serpiente emplumada
Figura 85 Personaje con yelmo en forma de cabeza de jaguar
Figura 86 Personaje con yelmo en forma de cabeza de venado
Figura 87 Personaje asociado a un pez
Figura 88 Grupo de personajes vestidos de roedores
Figura 89 Personaje asociado a un lagarto
Figura 90 Deidad lunar asociada a un conejo
Figura 91 *K'awil* asociado a serpiente ondulante
Figura 92 Personaje asociado a una serpiente
Figura 93 Gobernante con cabeza de felino
Figura 94 Personaje vestido de tortuga
Figura 95 Personaje emergiendo de las fauces de un felino o roedor
Figura 96 Personaje con yelmo de ave
Figura 97 Personaje con cabeza de felino o roedor
Figura 98 Personaje con tocado de cabeza de mariposa
Figura 99 Personaje vestido de águila
Figura 100 Personaje con yelmo de serpiente
Figura 101 Personaje con serpiente a su alrededor
Figura 102 Personaje asociado a un ave en posiciones paralelas
Figura 103 Personaje descendente con tocado y alas de ave
Figura 104 Serpiente con rostro humano
Figura 105 Personaje sembrando un cadáver en el *Códice Borgia*
Figura 106 Espiga de maíz emergiendo de un cadáver en el *Códice Borgia*

ÍNDICE ANALÍTICO

A

Acamapichtli 283
acxotecas 428
afromexicanos 127, 475, 529
ahau 180, 265, 278
ahkin 273, 339
ahuizotes 331, 337, 433
ahuizotl (animal mitológico) 90, 91
Ahuizotl (gobernante) 174, 269, 277, 281
algonquinos 73, 194
Alva Ixtlilxochitl, Fernando 19, 20, 158, 279, 281, 288, 327, 373, 380, 408
Alvarado, Pedro de 17, 44, 54, 99, 157, 177, 179, 198, 201, 226, 301, 327, 497
Alvarado Tezozómoc, Hernando 19, 36, 264, 289, 349
amazónicos 196
amuzgos 10, 23, 31, 40, 48, 80, 109, 123, 196, 208, 217, 330, 434, 454, 524
apaches 51, 73
atapascanos del oeste 73
Atonaltzin 272, 273
atsine 73
Awilix 54, 91
Axayacatl 19
aymaras 73, 74, 196

B

badi, bâdi o vadi 274, 275, 321, 345, 446
borucas 58, 307
brujo, brujería 9, 11, 35, 42, 55, 56, 61, 63, 65, 70, 81, 86, 95, 101, 102, 108-112, 129-131, 138, 140, 143, 144, 149, 160-163, 165, 168, 179, 194, 196, 232, 233, 246-251, 255, 260, 264-266, 269, 273, 275, 278-281, 285, 286, 288, 293, 297, 298, 301, 302, 313-318, 324, 325, 328, 330, 333, 334, 336-338, 351, 354, 355, 357-359, 361-377, 379-386, 391-393, 396, 397, 400, 402, 404-412, 414-417, 420, 421, 423-427, 429-431, 433-435, 438, 444, 446, 448, 453, 455, 457-459, 462-471, 475-480, 486, 497, 498, 506-509, 511, 512, 516, 520, 527

C

cahuilla 73
Cahuizimah 277, 278, 280
cakchiqueles 35, 38, 85, 91, 195, 200, 216, 300, 328, 434, 440, 454
campa 74
Canek, Jacinto 98, 101, 325, 339
carrier 73
Castillo, Cristóbal del 20, 142, 266
catawa 73
Centeotl 91, 271
Chalchiuhtlicue 172, 182, 257, 262, 269
chaneque 53, 127, 262, 263, 266, 308, 362, 400
Chaneque (dios) 151, 238, 258, 311, 316
Chantico 395
chatinos 10, 34, 37, 40, 45, 47, 48, 56, 58, 70-72, 75, 76, 78, 89, 99, 100, 103, 110, 111, 114, 115, 121, 122, 149, 151, 156, 196, 206, 217, 221, 226, 231, 239, 241, 302, 303, 307,

316, 329, 358, 363, 364, 371, 372, 381, 434, 452, 524, 527
cherokee 73
cheyennes 73, 74
chichimecas 19, 20, 68, 131, 197, 270, 273, 277, 335, 353, 354, 372, 373, 393, 413, 435, 443, 454
Chichimecatecolotl, Carlos 465
Chichimecatecuhtli 272, 273
Chicomecoatl 99, 271, 291
Chimalpahin 20, 34, 98, 154, 266, 268, 270, 279, 282, 283, 335, 338, 345, 349, 357, 373, 431, 432
Chimalpopoca 269, 279
chiman 274, 307, 384, 439
chinantecos 10, 23, 34, 37, 46, 56, 76, 89, 91-93, 103-106, 110, 113, 114, 134, 146, 147, 151, 155, 163, 196, 208, 217, 221, 231, 253, 297, 298, 301, 307, 329, 331, 337, 366, 370, 372, 384, 398, 433, 434, 454, 511, 514, 524
choctaw 73
choles 34, 37, 41, 71, 94, 111, 196, 216, 253, 299, 302, 309, 310, 399, 469, 524
chontales 10, 23, 31, 34, 37, 40, 41, 48, 69, 77, 105, 109, 121, 145, 156, 160, 161, 196, 199, 208, 216, 253, 257, 263, 301, 329, 380, 424, 433, 434, 450, 452, 524, 527
chortis 45, 57, 135, 160, 214, 312
chuj 68, 92, 110, 133, 196, 212, 216, 297, 524
Cihuacoatl 30, 96, 141, 172, 175, 179, 180, 187, 258, 306
Cihuateteo, Mocihuaquetza 173, 296, 317, 428, 437, 504
Cipactli 153, 258
Cipactonal 271
Cortés, Hernán 16, 283, 326, 458, 471
Coyotl inahual 96, 172, 175, 180, 428
coyukan 73
Cuauhtlehuanitzin 20, 281
Cuexcuex 277, 280, 281
cuicatecos 10, 23, 76, 80, 196, 206, 217, 221, 524
Curicaveri 267

D

dakotas 73
diablo 102, 139, 151, 237, 266, 267, 269, 278, 279, 286, 287, 316, 324, 349-352, 389, 396, 406, 410, 421, 431, 459, 461-464, 469-471, 476, 516, 521
diegueño 68, 196, 197, 524

E

ecahuil (sombra) 44, 61-64, 67, 105, 132, 168, 198, 204, 242, 260, 297, 362, 363, 501
Ehecatl 67, 114, 170, 175, 198, 200, 250, 262, 291, 411, 429, 430, 504
Epcoatl (dios) 306
Epcoatl (noble) 282
esquimales 73
eyak 73

F

Francisco, san 430, 431

G

graniceros 275, 302, 303, 316, 337, 345, 347, 433

H

hidatsa 73
hopis 180, 519
huastecos, véase teenek
huaves 10, 23, 34, 35, 37, 39-41, 45, 48, 91, 94, 95, 97, 103, 105, 109, 110, 114, 115, 121-123, 133, 135, 137, 141, 145, 155, 196, 206, 218, 231, 239, 241, 253, 267, 271, 284, 303, 307, 314, 321, 329, 355, 361, 370, 371, 414, 418, 423-425, 434, 435, 439, 446, 452, 472, 497, 511, 512, 524
Huemac 262, 264, 349

huicholes 32-35, 38, 39, 49, 55-57, 69, 72, 90, 99, 154, 156, 196, 197, 199, 202, 219, 252, 253, 342, 364, 372, 379, 434, 452, 524
Huitzil 142, 150
Huitzilopochtli 20, 34, 36, 88-90, 96, 98, 113, 120, 171, 172, 174-176, 182, 256, 266, 267, 269, 270, 280, 285, 288, 296, 317, 331, 349, 356, 395, 436, 458, 520
Hun Hunahpu 293
hurones 73
huvasupai 73

I

ihiyotl (aliento o viento) 32, 42, 53, 54-59, 61, 64, 66, 67, 168, 198, 200, 201, 204, 300, 362, 501
Itzpapalotl 349, 406
Itztlacoliuhqui 296, 317, 504
ixiles 23, 262, 302, 316, 358
ixiptla 262, 272, 290, 291

J

jacaltecos 10, 23, 35, 94, 103, 109, 121, 133, 196, 231, 234, 236, 267, 321, 330, 361, 363, 366, 371, 425, 434, 446, 452, 523, 524
jíbaros 74

K

kekchíes 33, 48, 59, 76, 214, 224, 284
kiohtlaskeh 337, 433
koskimos 73
kwakiutl 73, 194, 195

L

lacandones 23, 31, 151, 155, 190, 197, 230, 250, 253, 255, 310, 523, 524
lencas 41, 50, 57, 68, 89, 103, 110, 121, 122, 145, 196, 214, 260, 300, 309-311, 471, 524, 527
luiseño 48, 78, 253, 309, 310, 312

M

Macuil Ocelotl 172, 173, 182, 183, 187
maleficio 111, 112, 163, 249, 286, 357-360, 363-368, 370, 376-378, 380, 383-385, 431, 433, 466, 467, 472, 507, 508, 517
Malinalxochitl 268, 280, 315, 356, 392
mames 23, 69, 91, 95, 100, 109, 114, 123, 148, 195, 196, 210, 231, 250, 263, 307, 309, 370, 373, 434, 498, 520, 524
maricopas 73
Martín Caballero, san 497
matlatzincas 56, 200, 219, 222, 372
Maxtla, Maxtlaton 268, 269, 277-282, 284, 335, 336, 373, 408
Mayahuel 174, 250, 296, 317, 504
mayas 10, 15, 20-23, 39, 43, 47, 53, 68, 85, 86, 89-91, 98, 105, 107, 118, 125, 131, 132, 137-139, 143, 150, 153, 180-183, 187, 188, 191, 195, 196, 198, 200, 210, 216, 223, 268, 277, 280, 284, 285, 292, 300, 307, 313, 314, 331, 337, 394, 414, 415, 438, 466, 515, 516, 524, 525, 527
mayas clásicos 150, 188
mayas yucatecos 34, 53, 56, 68, 76, 78, 138, 139, 196, 210, 216, 223, 307, 309, 316, 329, 330, 373, 376, 382, 434, 435, 524
mazahuas 68, 155, 253, 260, 309, 310, 312, 393, 402, 435, 454
mazatecos 48, 60, 68, 76, 98, 156, 196, 206, 219, 221, 257, 259, 302, 303, 321, 365, 524
mestizos 9, 10, 23, 59, 92, 99, 101, 141, 394, 397, 424, 435, 438, 450, 468, 469, 471, 472, 474, 475, 477, 480, 494, 517
mexicaneros 99, 157, 159, 301, 381, 433
Mictlan 39, 88, 154, 155, 160, 254, 258, 264, 320, 332-334, 358, 363, 412, 502
Mictlantecuhtli 154, 158, 173, 175, 258, 289
Miguel, san 99, 147, 331, 470
Mixcoatl 96, 174, 270, 300, 344, 345, 349, 406
Mixcoatl, Andrés 22, 267, 273, 299, 324, 334, 338, 343, 345, 465

mixes 10, 23, 31, 33, 37, 41, 48, 55, 57, 69, 75, 89, 91, 94, 95, 97, 103, 110, 111, 114, 121, 122, 123, 133, 135, 142, 146, 149, 153, 161, 196, 206, 218, 221, 231, 238, 240, 250, 260, 280, 301, 307, 315, 321, 355, 361, 381, 384, 393, 394, 396, 400, 407, 414, 415, 425, 433-435, 444, 446, 452, 472, 523, 524
mixtecos 10, 23, 31, 45, 57, 60, 64, 69, 73, 76, 77, 89, 94, 103, 104, 114, 121-124, 127, 133, 146, 151, 179, 188, 195, 196, 198, 201, 222, 224, 226, 231, 238, 263, 309, 310, 312, 355, 357, 363, 401, 407, 422, 472, 473, 497, 524
mochó 33, 34, 40, 41, 45, 48, 51, 70, 76, 133, 134, 196,212, 225, 230, 524
mohaves 73
mometzcopina, mometzcopinqui 275, 295, 392, 407, 425, 431
monos 194, 195
Motecuhzoma I 19, 285, 336, 338
Motecuhzoma II 172, 264, 268, 277, 279, 280, 281, 283, 284, 326, 327, 429
moyohuallitoa, moyohualliotani 269
muerte, muerto 28, 36, 38-40, 42, 45, 46, 48, 55-61, 63, 65-67-, 70-75, 77, 78, 80, 90, 92, 94, 99, 103-109, 115, 123, 125, 128, 132, 134, 136, 137, 141-143, 147, 151, 153-160, 162-168, 174, 191, 194, 196, 197, 200, 203, 207, 211, 213, 217, 218-221, 223-225, 250,253-255, 257-259, 261-263, 265, 268, 269, 278, 280, 283, 291, 293, 295, 296, 300, 305, 308, 310, 312, 314, 333, 334, 338, 342, 350-352, 356, 358, 359, 361, 363, 367, 370, 377-382, 384, 385, 390, 399, 403, 406, 411-413, 416, 417, 419, 422, 428, 433, 466, 474, 486, 500, 502-506, 508-511, 513, 514, 523, 526, 528

N

Nahualpilli 426, 427, 428
Nahualtecuhtli 107, 323, 334, 386, 428
nahuas 15, 18, 22, 27, 31, 33-35, 39-41, 44-46, 48-50, 55-59, 61-65, 68, 72, 74, 76-78, 80, 81, 84, 85, 87, 91-95, 97, 99, 100, 103, 105, 106, 108-111, 114, 115, 121-124, 126, 129, 131-135, 138, 139, 141, 144, 146-152, 154, 156-158, 160, 161, 167, 178, 180, 183, 188, 195, 196, 204, 240-243, 248, 250, 252, 253, 256-262, 268, 271, 272, 288, 291, 293, 297-303, 306, 307, 309-312, 314, 316, 319, 321, 322, 324, 329-331, 337, 340-342, 346, 347, 351-355, 359-365, 370-375, 382, 383, 392, 393, 396-401, 407-410, 412, 413, 416, 418, 422, 424, 425, 430, 432-435, 448, 470, 471, 474, 493, 497, 502, 503, 505, 512, 520, 523, 524
Nanahuatl o Nanahuatzin 67, 155, 271, 397
Nappatecuhtli 262
navajos 73
Nezahualcoyotl 113, 277, 279, 281, 408, 492
Nezahualpilli 277, 281, 283, 327
nonotzale, nenonotzale 275, 295, 320, 411, 413, 425, 431, 521, 525
nootka 73
Núñez de la Vega, Francisco 21, 22, 80, 89, 98, 112, 114, 118, 139, 166, 180, 293, 313, 321, 323, 331, 334, 355, 360, 371, 429, 430, 464, 466, 467, 498, 519

O

Ocelotl, Martín 22, 252, 269, 275, 314, 323, 324, 333, 345, 465
ojibwa o chippewas 71, 73, 193, 522
olmecas 24, 98, 180, 185-189, 195, 272, 273, 277, 372, 515, 519
olmecas arqueológicos 515
olmecas preclásicos 188
olmecas uixtotin 277
Olmecatl Uixtotli 277, 372
Omecihuatl 49, 50
Ometecuhtli 49, 50
ona 194
Ondegardo, Polo de 467
Opochtli 262
otomíes 10, 23, 34, 41, 64, 70-72, 77, 89, 93, 94, 103, 109, 111, 114, 133, 135, 141, 146, 151, 155,

158, 160, 195, 196, 198, 201, 202, 219, 223, 231, 235, 237, 262, 267, 271, 273-275, 298, 303, 321, 328, 331, 337, 342, 345, 359, 361, 370, 371, 373, 381, 393, 394, 396, 397, 402, 413, 422, 434, 435, 438, 439, 444, 446, 452, 474, 512, 523, 524
Oxomoco 271
Ozomatzintecuhtli 277

P

Painal 90
paiute 73
pames 47, 48, 56, 78, 197, 261, 316, 370, 434, 454
pápagos 155, 196, 197, 202, 253, 512, 524
Papalotl, Cristobál 22, 338, 465
pawnee 194
penobscot 194, 195
pocomchis 41, 200, 222
pomo 73
popolocas 33, 34, 37, 44, 56, 68, 72, 81, 142, 155, 208, 218, 307, 355, 365, 370, 371, 381, 398
popolucas 10, 23, 34, 57, 76, 196, 210, 218, 271, 311, 370, 372, 471
pueblo 188, 195, 196, 524
purépechas o tarascos 23, 37, 49, 60, 76, 77, 158, 201, 202, 219, 223, 225, 278, 395, 402, 434, 452

Q

quaquatas 353, 354, 373, 443
quechuas 71, 73, 75, 196
Quetzalcanautli 279
Quetzalcoatl 30, 88, 96, 114, 132, 158, 170, 171, 172, 173, 176, 177, 178, 249, 250, 253, 256, 262, 270, 271, 283, 288, 290, 291, 292, 296, 317, 343, 354, 386, 413, 417, 419, 428, 429, 430, 437, 443, 458, 504, 509
Quetzalmazatzin 277, 279, 284, 328
quichés 10, 20, 21, 23, 31, 34, 44, 46, 47, 48, 49, 69, 75, 85, 89, 94, 95, 98, 100, 103, 109, 113, 121, 133, 134, 138, 146, 149, 151, 160, 195, 196, 200, 214, 220, 231, 235, 237, 250, 234, 250, 252, 253, 260, 261, 265, 266, 274, 278, 280, 292, 297, 300, 303, 306, 315, 326, 327, 328, 329, 331, 358, 371, 380, 396, 413, 414, 418, 419, 422, 425, 434, 435, 438, 439, 444, 452, 516, 524
Quilaztli 30, 141, 270

R

rarámuris 33, 37, 48, 56, 57, 70, 72, 76, 125, 154, 159, 196, 202, 223, 253, 254, 307, 375, 376, 419, 524
Ruiz de Alarcón, Hernando 21, 31, 42, 44, 50, 80, 82, 89, 92, 101, 107, 113, 116, 138, 165, 248, 264, 271, 275, 301, 304, 323, 334, 352, 364, 386, 412, 415, 429, 431, 466

S

Sahagún, Bernardino de 17, 18, 25, 30, 36, 41, 47, 50-52, 55, 87, 90, 91, 97, 138, 141, 154, 155, 171, 177, 180, 249, 251, 256, 276, 290, 293-296, 299, 301, 319, 321, 322, 323, 332, 338, 339, 342, 348, 349, 350, 351, 353, 356, 359-361, 364, 365, 369, 372, 374, 377, 392, 396, 400, 407, 410, 416, 427, 431, 458, 459, 464, 465
Santiago 100, 108, 112, 152, 308, 325, 331, 345, 362, 370, 431, 478, 497, 520
seris 48, 50
shoshone 73
sumu 196

T

Tajín 184, 188, 515
tarahumaras, véase rarámuris 33, 37, 48, 56, 57, 70, 72, 76, 125, 154, 159, 196, 202, 223, 253, 254, 307, 357, 375, 376, 419, 524
Tares Upeme 395
techichinani 360, 408

teciuhtlazqui, teciuhpeuqui o quiyauhtlazqui (granicero) 18, 275, 332, 337, 339, 346, 347, 351, 431, 432, 506
tecotzcuani 356, 369, 384, 408, 431, 508
Tecum 98, 327, 422, 497
teenek 19, 22, 33, 34, 41, 45-47, 49, 76-78, 135, 154, 156, 179, 188, 195, 198, 200, 210, 220, 226, 253, 262, 267, 298, 302, 303, 311, 371, 376, 382, 422, 426, 434, 438, 439, 444, 452
teixcuepani 349, 356, 431, 436
Telpochtli 271, 308, 345, 392, 428, 506
temacpalitoti o temacpalititique 275, 411, 413, 415, 417, 420, 421, 431, 436, 509, 521
Tenoch 269
Teotihuacan 20, 180, 184, 188, 276, 343, 353, 481, 482, 491, 495
teotihuacanos 184, 195, 515
tepahtiani 288, 303, 324, 347, 371
tepecanos 197, 309, 310
tepehuas 57, 68, 197, 250, 253, 257, 259, 314, 329, 330, 337, 340, 374, 435, 454
Tepeyollotl 152, 153, 168, 288, 395, 503
terapeuta 47, 95, 107, 111, 112, 135, 161, 163, 168, 246, 247, 260, 264, 267, 275, 276, 288, 293, 297, 299, 301, 302, 305, 308, 321, 323, 331, 334, 336, 345, 347, 351, 353, 362, 369, 370-372, 374-376, 385, 409, 425, 432, 434, 435, 438, 479, 480, 481, 483, 489, 491, 506, 516, 517, 521, 528
tetlanonochiliani 275, 294, 431
tetlepanquetzqui 361
Tetzauhteotl 266, 270, 349
texoxani, texoxqui, texoxmi, xoxa 248, 349, 352-354, 367, 384, 431, 443, 508, 525
teyollocuani 140, 352, 356, 357, 367, 369, 384, 408, 431, 508
Tezcatlipoca 83, 91, 114, 119, 138, 141, 142, 170, 172-175, 177, 182, 249, 250, 256, 267, 270, 274, 286, 289, 290, 296, 308, 317, 331, 344, 345, 349, 350, 354, 395, 396, 412, 413, 416, 420, 427-430, 443, 458, 504, 509, 520
Tezozomoc o Tezozomoctli (gobernante) 269, 279, 282, 408
ticitl 288, 291, 304, 320-322, 353, 443
Timal 338
Titlacahuan 270, 271, 427
Tlacahuapan 270
tlacatecolotl 83, 91, 99, 113, 138, 249, 251, 272, 275, 290, 294, 295, 322, 338, 348-353, 357, 359, 367, 374, 377, 384, 431, 470, 506, 507
tlahuipuchtli, tlahuelpoche o tlacique 246, 391, 392, 393-398, 400-404, 406, 407, 421, 425, 433, 434, 446, 448, 450, 471, 509, 516, 517, 520
Tlaloc o Tlalocantecuhtli 90, 91, 119, 148, 152, 153, 168, 173, 175, 183, 256-258, 261, 262, 271, 288, 306, 314, 333, 338, 339, 342, 398, 426, 427, 428, 429, 430, 503, 505
Tlalocan o Talokan 100, 147-149, 151, 153, 159, 161, 168, 242, 256, 257, 259, 263, 303, 308, 314, 318, 332, 502, 504
Tlaloque 58, 147, 151, 159, 256, 257, 260, 261, 262, 267, 304, 306, 308, 314, 315, 332, 333, 339, 343, 390, 399, 429, 505, 506
Tlaltecuhtli o Tlalteotl 147, 256, 258, 312
tlamacazqui, tlamacazque 107, 140, 260, 277, 334, 386, 387, 412, 498, 521
tlamatini, tlamatqui 269, 271, 273, 274, 276, 298, 320-323, 324, 332, 334, 347, 353, 431, 432, 438, 440, 498, 506, 521
tlapanecos 190, 197, 253, 523, 524
tlapouhqui 321, 322, 335
tlingit 73
Tohil 34, 54, 91, 267, 300, 338, 413
tojolabales 10, 23, 31, 33, 34, 55, 76, 94, 110, 115, 123, 133, 154, 196, 212, 220, 230, 234, 236, 252, 298, 301, 355, 363, 370, 371, 381, 382, 423, 425, 433, 438, 472, 524
tolupan-jicaques 56, 57, 68, 154, 155, 252, 259, 307, 309, 310
tonalli, tona o tonal (calor) 32, 40, 42, 44-53, 55, 59, 61-67, 74, 81, 89, 93-95, 99, 100, 108, 111, 117, 121, 123-128, 129, 131-135, 138, 144, 153, 157, 160-163, 166-168, 170, 173, 198, 200, 204, 205, 238,

240, 242, 245, 259, 272, 291, 294-301, 312, 317, 352, 358, 363, 368, 377, 378, 379, 385, 410, 422, 429, 438, 479, 493, 500-503, 505, 508, 509
Tonantzin 261, 458
Tonatiuh 90, 176, 502
totonacos 10, 19, 23, 32, 33, 41, 48-51, 57, 58, 60, 63, 69, 74, 76, 78, 91, 146, 154, 195, 196, 202, 204, 219, 224, 231, 234, 235, 237, 252, 297, 298, 311, 329, 330, 341, 373, 393, 407, 414, 415, 423, 425, 434, 435, 438, 454, 515, 524
triquis 10, 23, 47, 50, 56, 68, 76, 78, 80, 92, 94, 109, 133, 155, 156, 160, 196, 206, 218, 226, 231, 238, 240, 252, 253, 298, 307, 342, 355, 438, 472, 524
tübatulabal 73
tuxtlecos 365
tzeltales 10, 23, 31, 33-35, 37, 39, 40-42, 45, 46, 48, 51, 62, 63, 76, 89, 91-95, 97, 99-101, 103, 105, 109-111, 114, 115, 121-124, 133, 135, 137, 141, 145, 146, 149, 151, 160, 178, 195, 196, 200, 212, 216, 225, 226, 230, 233, 235, 267, 284, 291, 302, 314, 326, 330, 337, 355, 357, 365, 366, 370, 371, 374, 381-383, 423, 424, 434, 435, 472, 473, 494, 497, 517, 521, 524, 527
tzitzimitl, tzitzimite o tzitzimime 94, 141, 142, 150, 154, 252, 399
Tzompantzintecuhtli, Tzompanteuctli 280
tzotziles 10, 23, 31, 33, 34, 36, 37, 39-43, 45, 46, 48, 50, 51, 56, 57, 62, 76, 89, 92-95, 97, 99, 101, 103, 105, 106, 108-110, 113-115, 122-124, 133, 135, 145-149, 151, 160, 196, 212, 216, 226, 230, 232-235, 267, 274, 284, 298, 301, 303, 304, 307, 309, 314, 328, 346, 362, 365, 423, 424, 433-435, 438, 439, 444, 452, 471, 473, 474, 511, 524, 527
tzutuhiles 32, 34-36, 51, 100, 109, 118, 121, 151, 156, 196, 214, 217, 230, 253, 266, 274, 298, 434, 452, 524
Tzutzuma, Tzotzoma o Tzutzumatzin 113, 140, 269, 277, 280, 425

U

Uixtocihuatl 262
ute 73

W

wabanuk 194
way, uaay, wayhel 10, 21, 91, 94, 97-99, 102, 111, 123, 135, 138, 143, 144, 150, 181-183, 187, 189, 233, 234, 270, 415, 426, 466, 467, 478, 516, 525

X

Xaratanga 267
Xbalamqué 293
Ximénez, Francisco 17, 21, 22, 39, 45, 53, 89, 102, 230, 284, 325
Xipe Totec 173, 354, 443
xiuhnahualli, tlenahualli (caballeros) 329, 450
Xiuhtecuhtli 171, 172, 175, 176, 291
Xochiquetzal 172, 301, 412, 413, 420, 509
Xolotl 30, 249, 250, 288, 412

Y

Yaotl 271, 308, 349, 412, 428
Yappan 301
yaquis 85, 131, 177, 178, 196, 253, 361, 371, 479, 524
yauyos 73
yollotl, yolia, teyolia o yulio (corazón) 32, 33, 34, 36, 39, 40, 45, 53, 58, 65-67, 157, 198, 200, 356
yumas 73
Yxcozauhqui 97, 171

Z

zapotecos 10, 23, 32, 34, 37, 40, 51, 54, 56, 57, 60, 72, 76, 80, 89, 90, 94, 103, 121, 122, 123, 196, 224, 231, 239, 307, 305, 309, 329, 330,

337, 340, 355, 361, 365, 393, 402, 422, 434, 435, 476, 497, 515, 524, 534, 546, 565
zoques 10, 22, 23, 37, 39, 47, 60, 63, 76, 102, 111, 119, 132, 133, 142, 145, 146, 160, 162, 168, 196, 210, 225, 231, 240, 242, 252, 253, 301, 305, 334, 362, 364, 365, 370, 424, 433, 434, 439, 450, 452, 524
zuñis 519

ÍNDICE GENERAL

Agradecimientos 7

PARA ESTUDIAR EL NAHUALISMO 9
Viaje al corazón del nahualismo: el núcleo central 11
Las fuentes para el nahualismo 16
Plan de exposición 24
Algunas precisiones para la lectura de *El nahualismo* 26

EL *NAHUALLI* Y LA PERSONA 27
Introducción a la antropovisión mesoamericana 28
El hombre y sus entes 30
El corazón y el *yolia* 33
Lo frío y lo caliente: el *tonalli*, la sombra y el *ihiyotl* 42
El *tonalli* y el calor vital 44
El *ihiyotl* y otras ánimas-aliento 53
Las tres ánimas en el cosmos 64
Unidad y diversidad en las concepciones anímicas mesoamericanas 68
Sobre las ánimas-corazón 70
Sobre las ánimas-aire 71
Sobre las ánimas-sombra 73
Sobre las ánimas caloricas 74
Sobre ánimas poco usuales 74
Sobre los conjuntos y las funciones de las ánimas 76
El *nahualli* como entidad compañera 80
Origen y significación del término *nahualli* 81
Primeras aproximaciones al *nahualli* 88
La forma del *nahualli* y el carácter del individuo 90
Nahualli, individuo y grupo 96

El *nahualli*, su naturaleza física y su condición anímica 101
¿Quién tiene *nahualli*? 107
Sobre el número de *nanahualtin* 113
La atribución del *nahualli* 116
Nahualismo y tonalismo 126
Sobre el tonalismo 126
Nahualli, *tonalli* y entidades anímicas 131
El sueño, la entidad compañera y la transformación del hombre-*nahualli* 138
Sueño y transformación 140
El mundo de los *nanahualtin* 145
Nahualli, el sueño y el inframundo 153
La noche, la muerte y la transformación 153
La cueva y las cenizas en los "rituales" de transformación 157
Sueño e inframundo 159
Imagen, representación y difusión de la entidad compañera 169
Nahualli: imagen y representación 169
Las representaciones del *nahualli* 171
Representación, vestido y transformación 176
Difusión y representación del *nahualli* 178
Nahualismo maya y otros nahualismos del clásico 181
Nahualismo en el preclásico 185
Nahualismo y diversidad 189
Nahualismo y totemismo 191
Delimitación espacio-temporal del nahualismo 195

EL HOMBRE-*NAHUALLI* Y SUS FUNCIONES 245
Los que se tocan con la sobrenaturaleza 246
¿Es posible definir al *nahualli* por su capacidad de transformación? 248
Transformaciones voluntarias 248
Transformaciones involuntarias 251
El *nahualli* y la lógica del intercambio 256
Nahualli: mediación y comunicación con la sobrenaturaleza 264
Nahualli y hombre-dios: posesión y representación 268
Nahualli, condición social y poder político 275
"Rituales" de transformación e identificación con las deidades 285
Nahualli, *ixiptla* y representación 290

Nacer y hacerse *nahualli* 292
Nacer *nahualli* 293
Nahualli y el signo del *tonalli* 294
Signos corporales de predestinación al oficio de *nahualli* 297
Tonalli, poder y transformación 299
Elección, iniciación y alianza con la sobrenaturaleza 301
Iniciación y matrimonio sobrenatural 306
El aprendizaje del oficio 315
Hombre-*nahualli:* definiciones y funciones 318
El *buen nahualli* y su función social 319
Nahualli tlamatini 320
El *nahualli*, su función protectora y la "secta revolucionaria" 324
Nahualli: *tlaciuhqui* y *teciuhtlaẓqui* 332
Nahualli y adivinación 333
Nahualli teciuhtlaẓqui 337
El *mal nahualli* y el *tlacatecolotl* 348
El *mal nahualli*: definiciones y funciones 349
Nahualli tlacatecolotl 349
Tetlachihuiani, *texoxani* y *teyollocuani* 352
El maleficio del *nahualli* 357
El maleficio del *nahualli* y sus técnicas 359
Prevención del maleficio 363
La envidia y las motivaciones de la brujería 364
Vida y muerte del *mal nahualli* 369
¿Quién es el *mal nahualli*? 372
Muerte simbólica y ejecuciones de *nanahualtin* 377
Matar o ejecutar al *nahualli* 380
¿Es el *nahualli* un sacerdote? 386
¿Es el *nahualli* un chamán? 387
Otros tipos de malos *nanahualtin* 391
Nahualli tlahuipuchtli 391
El *nahualli tlahuipuchtli* en la época contemporánea 392
La *tlahuipuchtli* prototípica y su transformación 395
Medios preventivos 400
Tlahuipuchtli: del imaginario a la representación 402
Bruja, *nahualli* y *tlahuipuchtli* 403
¿Hubo un *nahualli* chupasangre en época prehispánica? 407
Nahualli: ladrón y transgresor 410

Nahualli, ladrón y transgresor en época contemporánea 413
Medios preventivos 415
Para volverse *nahualli* ladrón y transgresor 416
Nahualli, transgresión y sociedad 418
Tipos de *nanahualtin* y tipos de transformación 422
Las deidades nahuálicas 426
Unidad y especificidad del hombre-*nahualli* 431

EL NAHUALISMO EN EVOLUCIÓN 457
De cómo los nahuales se hicieron brujos 458
De la bruja al *nahualli* 460
Brujos y nahuales en la Nueva España 464
La evangelización brujil 469
Los otros brujos y su presencia en Nueva España 471
El nahualismo robado y los nahualismos occidentales 477
Neonahuales: tradición y herencia (la *Sixth Sun Foundation*) 481
La doctrina neonahualista 484
El grupo, sus personajes y sus protagonistas 487
El retorno de los toltecas: los neonahuales en México 489
El nahualismo en resistencia 496

SÍNTESIS Y CONCLUSIONES FINALES 499
Un modelo de nahualismo 499
El *nahualli* y lo no-humano 510
Hacia una definición de nahualismo 513
Nahualismo, variabilidad y transformación cultural 515
Sobre el sincretismo y la transformación cultural 518
Unidad, diversidad y difusión del nahualismo 522
Evaluación final y perspectivas de investigación 524

Fuentes 531
Índice de tablas y esquemas 631
Lista de ilustraciones 633
Índice analítico 637

El nahualismo

se terminó de producir el 4 de febrero de 2019. La edición en formato electrónico PDF (7 MB) estuvo a cargo del Departamento Editorial del Instituto de Investigaciones Históricas, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México.
Participaron en la edición: Rosalba Cruz (edición del proyecto), Natzi Vilchis (edición técnica), Esteban Silva (producción digital), Lorena Pilloni (metadatos) y Carmen Fragano (administración de contenidos).